مأزق الدولة

بين الإسلاميين والعلمانيين

شارك فيه

أنور أبو طه — برهان غليون
راشد الغنوشي — رضوان السيد
طارق البشري — معتز الخطيب
عبدالرحمن الحاج — سعد الدين العثماني
نصر عارف — هاني فحص

حرّره وقدم له
معتز الخطيب



مأزق الدولة

بين الإسلاميين والعلمانيين

شارك فيه

أنور أبو طه — برهان غليون
راشد الغنوشي — رضوان السيد
سعد الدين العثماني — طارق البشري
عبد الرحمن الحاج — معتز الخطيب
نصر عارف — هاني فحص

حرّره وقدّم له

معتز الخطيب



جسور للترجمة والنشر

مأزق الدولة

بين الإسلاميين والعلمانيين

هذا الكتاب يحاول تشخيص مأزق الدولة في عالمنا العربي وفكرنا الإسلامي من مواقع مختلفة، يجمعها الهمّ النقدي، ونُشدان الدولة التي تحقّق مصالح الأمة، وتحفظ حقوق مواطنيها، وإن اختلفت التصورات وتَفَرَّقت السبل. فهو يقدّم مادةً نظرية مهمة ومتنوعة الاتجاهات، من شأنها أن تساعد في فهم الأساس النظريّ للجدل حول الدولة وأسباب الخلاف وأوجهه، كما أن قراءة الكتاب في ظل ما جرى توضح الهوّة التي تفصل بين النقاشات النظرية حول الدولة والتطبيق العملي لجهتي: الممارسة السياسية الفعلية وخطابها، وإمكانات التعامل وكيفياته مع جهاز الدولة القائم.

ويمكن للكتاب - على وَقْع ما جرى ويجري - أن يدفع قارئه إلى المراجعة النقدية لكلا التيارين الرئيسيين في هذا النقاش: الإسلامي والعلمانيّ.

لكن سيظلّ النقاش حول الدولة وشكلها وطبيعتها ومشكلاتها في الأزمنة الحديثة أحدَ المآزق الكبرى التي تشغلنا على اختلاف توجهاتنا؛ لأن الدولة لم تَقُم حقيقةً لا بالمعنى التاريخي الذي شهدته تجربتنا الإسلامية التاريخية قبل نشوء الدولة الحديثة، ولا بالمعنى الحديث للدولة الذي عرفته أوروبا، وبين هذا وذاك نحن نعيش في أنظمة سلطوية تأبى أن تغادرنا إلا بموتنا أو قهرنا أو بنشر الدمار والخراب في عالمنا، وقد فَعَلت فيها الهُجنةُ أفاعيلها، فهي قد أخذت أشكال الدولة الحديثة وهياكلها، وبعض مضامين الدولة التاريخية وواجباتها، من دون أن تؤدي حقوق هذه ولا تلك!



الثمن: ٧ دولارات
أو ما يعادلها


ISBN 978-614-431-794-5


جسور للترجمة والنشر

الفهرسة أثناء النشر - إعداد جسور للترجمة والنشر

مأزِق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين/ شارك فيه أنور أبو طه [وآخ.]؛
حرّره وقدم له معتز الخطيب.
٢٤٠ص.

ISBN 978-614-431-794-5

١. الإسلام والسياسة ٢. العلمانية.
أ. أبو طه، أنور (مشارك). ب. الخطيب، معتز (محرّر ومقدم).
320

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر جسور للترجمة والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦

جسور للترجمة والنشر

لبنان - بيروت
josour.pub@gmail.com

المحتويات

مقدمة الطبعة الجديدة

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عن مكتبة مدبولي سنة (٢٠١٠)، والآن أقدّم للطبعة الجديدة منه سنة (٢٠١٦)، ويَفصل ما بين التاريخين أحداثٌ وأهوالٌ تتصل بموضوع الكتاب، كنت قد دفعتُ به إلى المطبعة في المرة الأولى تحت ضغط الصديق العزيز حسام تمام الذي تولى أمره ولم أكن على قناعةٍ تامة بفكرة طبعه في ذلك الحين، أما الآن وقد رحل حسام تمام إلى دار البقاء بصورة مفاجئة ومفجعة ـ نسأل الله له المغفرة والرحمة ـ فأجد في إعادة طبع الكتاب بعضَ الوفاء لرغبةٍ بدأها وأبداها، كما أن الاهتمام الذي لقيَه الكتاب والتطورات التي وقعت بُعَيد صدوره أثبتت أهمية طبعه كما أثبتت راهنيته. فقبل الثوران العربي كان النقاش والجدل حول الدولة يقع خارج حدود السلطة الفعلية للأنظمة وعلى هوامشها، وكان نقاشاً نظرياً حول فكرة الدولة، ولكنه تَحَول مع الثورات العربية إلى صراعٍ على الدولة القائمة نفسها وعلى الشروع في تغييرها تغييراً فعلياً، ولذلك تحوّل الجدل من ساحة الكتابة السياسية إلى المجال العام والممارسة السياسية، وقد تفاوت حِدَّةً وشكلاً باختلاف الدول وتعقيداتها.

أولاً: يقدّم هذا الكتاب مادةً نظرية مهمة ومتنوعة الاتجاهات، فهو يساعد في فهم الأساس النظريّ للجدل حول الدولة وأسباب الخلاف وأوجهه.

ثانياً: إن إعادة قراءة الكتاب بعد ما جرى في مصر خاصةً توضح الهوة التي تفصل بين النقاشات النظرية والتطبيق العملي لجهتي: الممارسة السياسية الفعلية وخطابها وإمكانات التعامل مع جهاز الدولة القائم وكيفياته، سواء كنا في السلطة أم في المعارضة.

ثالثاً: إن استحضار محتوى الكتاب على وقع ما جرى ويجري يمكن أن

يدفع إلى المراجعة النقدية لكلا التيارين الرئيسيْن في هذا النقاش: الإسلامي والعلمانيّ، فلعل الإسلاميّ سيدرك أنه لم يفهم جيّداً مفهوم الدولة الحديثة والدولة القائمة في عالمنا التي عادةً ما تسمى «وطنية» أو «قومية»، ولعل العلمانيّ سيدرك جيداً أن الإسلاميّ بذل جهداً كبيراً وقدّم ألواناً مختلفة من التجديد ليتواءم مع فكرة الدولة الحديثة، ولكن العلمانيّ لم يتجاوز بعدُ مأزقه الخاص مع الدين ومع القبول بحق الإسلاميّ في العمل السياسيّ كلٌّ على شاكلته، وأن الشكّ الذي كثيراً ما أثاره العلماني حول مدى تمسّك الإسلامي بمبادئ الديمقراطية وتداول السلطة، اتضح أنه يعكس حالة كثير من العلمانيين أنفسهم في عدم الإيمان بذلك، والتجربة المصرية خيرُ شاهد على ذلك.

رابعاً: إن أحداث المنطقة وما يجري حالياً في سوريا والعراق واليمن ولبنان يعمق أطروحة الكتاب التي يشخصها عنوانه **مأزق الدولة** بكثافة كبيرة.

ولعله من المهم هنا الوقوف على المشهد العربي الراهن لتشخيص مأزق الدولة الفعلي في عالمنا وتصوراتنا، ولنبدأ بالتجربة المصرية التي كانت تجربة مركزية وثرية ولذلك سنتوسع فيها، ثم سنثني بالتجارب الأخرى.

أنعشت ثورة ٢٥ يناير الآمال وأحيت الجدل القديم حول الدولة وشكلها وطبيعتها، وأخذت ثنائية الدولة المدنية والدولة الدينية ومسألة تحكيم الشريعة ومدلولِها حظّاً كبيراً من الجدل والنقاش على مختلف الصُّعُد قُبيل وفي أثناء السنة التي حكم فيها الرئيس الإخوانيّ محمد مرسي والتي انتهت بعزله في انقلابٍ عسكريّ ركب موجةَ احتجاجات شعبية أسهم العسكر في صناعتها سياسيّاً وإخراجها بصريّاً، ليختفي كل الجدل حول الدولة بعد ذلك، وتلجأ النخبة المصرية (العلمانية) ونخبة تحكيم الشريعة (حزب النور السلفي) إلى الوقوف صفّاً واحداً مع دولة العسكر بلا «مدنية» ولا «شريعة»!

ويمكن رصد شكلين بارزين للصراع على الدين والدولة في مصر بعد الثورة ـ على الرغم من أنه مر بمحطاتٍ وأشكال متعددة ـ أخذ الشكل الأول منهما صيغة الصراع على «مَدَنيّة» الدولة بين التيارات الإسلامية من جهة وما سُمي بـ«القوى المدنية» من جهة أخرى، وأخذ الشكل الثاني منهما شكلاً ممتداً ومتراكماً من لحظة الانقلاب العسكري إلى لحظة تنصيب السيسي رئيساً وما تبع ذلك من إجراءات رئاسية.

عبّر شعار «الدولة المدنية» عن مطلب الدولة الحديثة التي طمحت إليها النخبة المصرية السياسية والفكرية في مواجهة ما سُمي «أَخْوَنة الدولة»، وينتمي مصطلح «الدولة المدنية» إلى الفكر السياسي الحديث، ويقوم على معايير منها: مبدأ المواطنة، وسلطة القانون، وعدم استخدام الدين لتحقيق أهداف سياسية، ولكن الناظر في مجريات الأمور ـ بعد قرار عزل الرئيس مرسي ـ سيجد أنها سارت باضطراد في مسار معاكس لمفهوم الدولة المدنية بكل معانيها وبرعاية من سُمّوا «القوى المدنية»، سواءٌ لجهة التصورات عن الدولة ومنطق عملها أم لجهة وظيفة الدين فيها.

فمن جهة التصورات عن الدولة، تم تغييب فكرة المواطنة والحقوق المتساوية عبر سَنّ قانون منع التظاهر ووَصْم كل الآراء المخالفة بالإرهاب، وتسييس القضاء وأحكامه، والتهرب من القصاص لشهداء ثورة يناير في مقابل محاكمة الإخوان وبعض رموز الثورة، كما أنه تمت إعادة تعريف العلاقة بين الدولة والشعب ليحضر الشعب فقط بوصفه شاهداً يُستَدعى عند الطلب أو مفوّضاً أو صامتاً تتحدّث باسمه السلطة الجديدة ورموزها السياسية والإعلامية والثقافية بل ويتم تبكيته وشتمه إن استنكف عن التصفيق أو التفويض كما حصل في الانتخابات الرئاسية الأخيرة التي جاءت بالسيسي رئيساً، فقد تم تعطيل كل آليات الدولة الحديثة التي تقنن وسائل التعبير عن الإرادة الشعبية وتجعلها حرة وقابلة للقياس.

لم تعد العلاقة بين الرئيس والشعب علاقةً تعاقدية كما هي في الدولة الحديثة، بل علاقة قائمة ـ في أحد جوانبها ـ على «الحب» المفتَرَض من الشعب لشخص وزير الدفاع/الرئيس، وعلى «القداسة» للمؤسسة العسكرية، وعلى «الطاعة» الواجبة التي تفرضها «وطنية» مصرية لا يتم تعريفها أو تحديدها، ولكنها محصورة بالموافق الذي هو «معنا» وضد «الآخرين»، ثم هي من جانب آخر مبنية على «فردية» القائد الذي قدّم خدمة بمعزل عن كونه «موظفاً» في جهاز دولة ويتبع لمؤسسة من مؤسساتها، ولا عجب أن هذه الفردية تنحطُّ إلى مستوى اختزال الوطن بانفعال إنساني فردي حين يعرّف السيسي الوطن بأنه «حضن» وكفى! أما دواعي الترشح لرئاسة الدولة فهي ليست نتاج عمل حزبي أو سياسي، بل نتيجة طموحات شخصية هي مزيج من مناماتٍ ومطالبة شعبية غامضة لتكميل «الجميل»، وهي الدوافع نفسها

التي تجعل من وضع «برنامج سياسي» أمراً نافلةً ليس ضمن الأولويات أو حتى من المهمات.

يأتي كلُّ هذا بعد ثورة أيقظت الإرادة الشعبية والاختيار الحر عبر مظاهر وأدوات تنتمي بالفعل إلى الدولة الحديثة، سواء لجهة الآليات الديمقراطية كالانتخاب والاستفتاء والحريات الفائضة التي سادت في أثناء الثورة وبُعيدها، أم لجهة فعل التظاهر المنظم والمؤطَّر بمطالبات سياسية واضحة، فضلاً عن انفتاح المجال العام أمام مختلف الفاعلين السياسيين والآراء.

أما لجهة وظيفة الدين في دولة ما بعد الانقلاب فهي شديدة المناقَضَة لفكرة الدولة المدنية، فالسلطة الجديدة افتتحت المشهد بشرعية دينية مثّلها الأزهر والكنيسة وأحد رموز التيار السلفي في مصر، وشكّل «استخدام» الدين منهجاً ثابتاً لدى سلطة الانقلاب، جعل من تدين السيسي نفسه مسألة جوهرية. أما على مستوى اللغة والمفاهيم ومنطق التفكير فقد بنى شيخ الأزهر شرعية الانقلاب على نظرية فقهية هي «ارتكاب أخف الضررين» وهي نظرية من نظريات الضرورة سيتردد صداها لاحقاً عند الكاتب الناصريّ محمد حسنين هيكل الذي اعتبر السيسي «مرشح الضرورة»، وسبق لسعد الدين الهلالي رئيس قسم الفقه المقارن بجامعة الأزهر أن اعتبر وزيري الدفاع والداخلية «رسولين» من رسل الله جاءا بمهمة دينية، وهو المعنى الذي كرره السيسي لاحقاً في لقائه مع مشايخ الطرق الصوفية حين تحدث عن أنه قام بانقلابه «لخدمة الإسلام» وأنه يطلب «الأجر» من الله ويسأله أن يتقبل منه عمله الذي أسفر عن آلاف الضحايا!

غير أن «الرؤية الدينية» الخالصة تتضح من خلال خطاب «تنصيب الرئاسة» الذي أفرد فيه السيسي محوراً لما أسماه «تجديد الخطاب الديني»، شرح فيه ـ كما في غيره ـ وظيفة الدين في المجال العام، وأن الدولة التي ينادي بها هي التي تعرّف «صحيح الدين» و«تصون منظومتنا القيمية والأخلاقية»، و«تحافظ على الصورة الحقيقية لديننا الإسلامي وتشكل عقول ووجدان المسلمين»، هذه الرؤية الدينية «التجديدية» للسيسي التي تتطابق مع فكرة «الدولة السلطانية» الحارسة للدين، تنعكس على مفهوم الحرية التي

يشتمل إطارها المنظم على «قوانين وقواعد دينية وأخلاقية»، كما تنعكس أيضاً على إجراءات وزارة الأوقاف المصرية التي اتُّخذت بعد توليه الرئاسة، من خلال إعادة تنظيم الشأن الديني بدءاً من الخطبة والمساجد وانتهاء بالخطاب الديني نفسه ومضمونه. والأشد خطورة برأينا هو استخدام السلطة ـ سواءٌ سلطة مبارك أم الانقلاب ـ للمؤسسة الدينية كأداة من أدوات شَرْعنة خياراتها السياسية المتقلبة، وهو ما أوقعَ رموز المؤسسة الدينية في ثلاث خطايا: **الأولى** التناقضات الفجة، **والثانية** أنهم تحولوا إلى مفتين عند حاجة السلطة لفتواهم، **والثالثة** أنهم غادروا لغة الفقه إلى لغة السياسة.

ومع كل ذلك لم نسمع من أصحاب شعار «الدولة المدنية» أي انتقاد أو معارضة لكل هذه الإجراءات، ما عَنَى أن الصراع بين العلمانيين والإسلاميين في مصر على الأقل لم يكن حقيقياً ولا مبدئياً بل كان استثماراً في الكراهية للإسلاميين ممَثَّلين بالإخوان المسلمين، وهي كراهيةٌ أزاحت كل المبادئ والأفكار، فالنخبة المصرية تحالفت مع العسكر وأقرت بهذا النكوص الشديد عن منجزات الثورة والدولة الحديثة، وقَبلت بما اعتبرته كفراً من قبلُ؛ حتى إن الشاعر عبد المعطي حجازي والناقد صلاح فضل مثلاً ظهرا على الفضائية المصرية بُعيد إعلان فوز السيسي بالرئاسة ليمتدحا «الانتخابات الديمقراطية» الوحيدة التي عرفتها مصر منذ ستة عقود، وأنها حمتهم من «السلطنة الإسلامية» التي حملها الإخوان!

الغريب أن هذا النكوص الشديد حمل شعاراً عاماً تردد كثيراً في خطاب العسكر والإعلام والنخبة وهو «الحفاظ على الدولة» من دون أي وصفٍ آخر، وهو ما عنى جهاز الدولة القائم على صورته على اعتبار أنه مكسبٌ تهون في سبيله كل الرزايا، وأنه النموذج الوحيد الذي يحفظ ما سمي «الهوية المصرية»، وهكذا تلاشت كل الأفكار والمبادئ في سبيل الحفاظ على شكل الدولة القائمة من دون أي تغيير بل مع التراجع إلى الأسوأ بالمقارنة مع نظام مبارك.

ولو تجاوزنا مصر إلى دول مثل: سوريا والعراق واليمن ولبنان فسنجد الوضع أكثر تأزماً، ففي أيار/مايو ٢٠٠٨ سيطر «حزب الله» على بيروت ردّاً على قرار حكوميّ بمصادرة شبكة الهاتف الأرضي التابعة للحزب، وفي

آذار/مارس ٢٠١٣ سيطرت جماعات إسلامية مسلحة على الرقة في سوريا، وفي حزيران/يونيو ٢٠١٤ سيطر «تنظيم الدولة الإسلامية» (داعش) على مدينة الموصل، وفي أيلول/سبتمبر ٢٠١٤ سيطر «الحوثيون» (أنصار الله) على صنعاء اليمن، وهي أحداثٌ دالَّةٌ على هشاشة ما سُمي «الدولة الوطنية» وهزال أجهزتها وتفككها من جهة، وتعاظم دور وقوة تلك التنظيمات (ما قبل الدولتية) التي استطاعت هزيمة الدولة في تلك الأماكن من جهة ثانية، والأبعاد الطائفية التي تشغل هواجس ودوافع تلك التنظيمات من جهة ثالثة، وهو ما دفع أحد الكتّاب إلى أن يرى في ذلك «خراب الدولة الوطنية»[١]، وهو خرابٌ يأتي في دول دكتاتورية متصدعة إما بسبب التدخل الخارجي العسكري المباشر كما حدث في العراق مع الاحتلال الأمريكي، أو بسبب ثورات شعبية زعزعت أركان النظام الدكتاتوري ولم تفلح في إسقاطه كما في سوريا واليمن، أو في بلد مبنيّ على أساس طائفي في تركيبته وميثاقه كما في لبنان، وهي التركيبة التي سمحت باستقواء إحدى طوائفه (حزب الله) على الدولة لتصبح هي الدولة.

لكنّ تعبير «الدولة الوطنية» الذي يقبع في ظلال شعار «الحفاظ على الدولة» بأل التعريف يبقى تعبيراً غائماً عن الدولة التي ورثت الاستعمار الأوروبيّ منتصف القرن الماضي، و«الوطنية» هنا عَنَت معنى سالباً أكثر مما عنت معنى إيجابياً، أي أنه أُريد بها دولة «مابعد الاستعمار» أو الدولة التي لا يحكمها الاستعمار مباشرةً، أي الخروج من حالة الاحتلال إلى حالة حكم «أبناء البلد»[٢]، ولكنّ إعلان سقوط الخلافة المدوّي سنة ١٩٢٤م عَنى سقوط آخر رموز وحدة «الأمة»، وأن الدولة التي ورثت الاستعمار ورثت عنه مشروع التقسيم «سايكس بيكو»، وأن الدولة «الوطنية» عنت نهاية مفهوم «الأمة» التي مزقتها الحدود «الوطنية» للدولة الناشئة حتى باتت «الأمة» ممزقة على امتداد حدود «الوطنية» التي ستُنتج فيما بعد «هويات» قومية سبيلُها إلى الحكم الانقلابُ العسكري، وسبيلها إلى الاستقرار الاستبدادُ وإنشاء أنظمة

---

(١) انظر: راتب شعبو، خراب الدولة الوطنية، مقال في صحيفة المستقبل، الأحد ٢/١٠/٢٠١٤.

(٢) انظر: ماهر مسعود، الدولة الوطنية وروح الطائفية، مقال في صحيفة الحياة اللندنية، الأربعاء ١٠/١٠/٢٠١٥.

سلطوية سيتحول بعضها لاحقاً إلى مقولات قومية لإنشاء «الأمة العربية» الموعودة التي بقيت مؤجلة؛ لأن بناء الدولة «الوطنية» فرَض بناء السدود وترسيخ الأنظمة السلطوية التي أصبحت هي الدولة؛ بحيث يتحول كلُّ فعلٍ معارضة سياسية إلى خيانة للدولة الوطنية، وهي دولةٌ هجينٌ تقف عند حدود ما دون الدولة، وهي ممزقة إلى طوائف وأنظمة أقلّوية بالمعنييْن الطائفي والنخبويّ (نخبة المصالح أو العسكر)، فلا هي دولة ولا هي أمة، ولذلك فشلت في إنتاج الروابط «الوطنية» كما فشلت في حماية أراضيها وفرض ولايتها على حدودها «الوطنية»، وهو ما توضحه الأحداث المشار إليها سابقاً، وتوضحه الحروب الطائفية التي تتزعمها إيران وحلفاؤها في سوريا والعراق واليمن ولبنان وجماعاتٌ سنيةٌ متطرفةٌ اكتسبت قوتها من مقاومة الاحتلال الأمريكي ثم المشروع الإيراني الطائفي، وهي حروبٌ دمويةٌ عنيفة، تَشي بنهاية مرحلة تاريخية، سماها بعضهم «نهاية الدولة الاستبدادية ـ العسكرية المغلّفة بغلالة خطاب قومي ممزق»[٣] التي تستميت من أجل البقاء، وهي نهايةٌ تكاد تشبه زمن الأفول العثمانيّ الذي انتهى بسقوط الخلافة وانقسام الأمة.

إن فشل «الدولة الوطنية» التي هي في الحقيقة ما دون الدولة أو ماقبل الدولة بالمعنى الحديث، يُعيدنا مجدّداً إلى عمق النقاش حول فكرة الدولة المأمولة في عالمنا العربي والإسلامي وعلاقتها بالدين والتراث والحداثة، ولذلك أثار الكتاب الأخير لوائل حلاق **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي** ـ الصادر حديثاً (بالإنكليزية ٢٠١٣، وبالعربية ٢٠١٤) ـ الكثير من النقاش، خصوصاً أن نسخته العربية تأتي في مرحلة مابعد الانقلاب والتنكيل بالإسلاميين.

أطروحة حلّاق تتلخص في أن «مفهوم (الدولة الإسلامية) مستحيل التحقق وينطوي على تناقض داخليّ، وذلك بحسب التعريف السائد لما تمثله الدولة الحديثة»، وهي أطروحةٌ سابقةٌ على الثورات وحصيلة تراكم بحثي سابق، وكنتُ قد التقيت المؤلف في أيلول/سبتمبر ٢٠١١ في جامعة كولومبيا، وتناقشنا حول الانشغالات البحثية المشتركة وأخبرني أنه عاكف

(٣) إلياس خوري، الأفول وحرب البربريات، مقال في صحيفة القدس العربي، ٢٥/٥/٢٠١٥.

على كتابة كتاب عن «الدولة الإسلامية»، وقد بدا منذ ذلك الحين وجود تقارب وأفكار مشتركة، لَحَظها حلاق بنفسه وصرّح بها في اللقاء المذكور، ولكنني اليوم بعد صدور الكتاب ونشر بعض أبحاثي في الموضوع[٤] تتضح أوجه التلاقي والفراق، فنحن نلتقي في أن أطروحة «الدولة الإسلامية» متناقضة ذاتياً وجوهرياً، ولكنّ طريقة كلٍّ منا في إثبات تناقضها الذاتي مختلفة، فمن جهتي قدّمتُ تحليلاً نقديّاً لأطروحة «الدولة الإسلامية» أوضحَ أن المفهوم يلفّه الغموض عند أصحابه أنفسهم، وتلتبس فيه جملة مفاهيم: (الدولة الحديثة، الخلافة، الإمامة، الحكم)، وبلورتُ الإشكالات التي تحيط بالتفكير السياسي الوسطي على مستوى المنظومة وعدم اتساقها أولاً، ثم على مستوى عدم دقة أطروحات أصحابها بالاستناد إلى مرجعيتهم الفقهية، ذلك أن ما اصطلحتُ عليه بـ«الفقه الحركي» ارتكب جملة من التوليفات التراثية والحديثة لبناء تصوراته عن المسألة السياسية وموقعها من المعتقد الإسلامي حتى صار من لا يؤمن بذلك منقوصَ الإسلام.

أما كتابُ حلاق فهو ليس كتاباً في الفقه السياسيّ وهي المساحة التي اشتغلت عليها، ولكنه «مقالٌ في الفكر الأخلاقيّ أكثر من كونه تعليقاً على النواحي السياسية أو القانونية» كما يصفه هو نفسه[٥]، لأنه يقوم على مركزية الأخلاقيّ، ويتوجه أصالةً إلى نقد الحداثة الغربية وأن مأزقها المركزي هو مأزق أخلاقيّ، لأن جوهر مشروعها يقوم على «تقهقر الأمر الأخلاقي إلى مرتبة ثانوية وفصله بصورة عامة عن العلم والاقتصاد والقانون وما إلى ذلك»، والدولة هي من أهم الفاعلين في هذا المشروع، ومن هنا تأتي في نظره ضرورة البحث عن مصادر أخلاقية في تقاليد أخرى غير تقاليد الحداثة، وهو أمرٌ شغَل عدداً من المفكرين، مثل: ألسدير ماكنتاير وتشارلز تايلور وتشارلز لارمور، وإذا كان هؤلاء قد اقتصروا في البحث على التراث

(٤) منها المبحث الأخير في هذا الكتاب الذي كُتب سنة ٢٠٠٧ ودراستي عن «الوسطية الإسلامية وفقه الدولة: رؤية نقدية» التي كتبتها في منتصف ٢٠١٢ بدعوة من المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات لمؤتمره السنوي الأول تحت عنوان: «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتجاهات» ثم نُشرت لاحقاً في أعمال المؤتمر، وفي مجلة تَبيُّن (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات)، عدد ٣، سنة ٢٠١٣.

(٥) وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، ط١ (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤)، ص٢٤.

الأوروبي (أفلاطون وأرسطو وتوما الأكويني) فإن وائل حلاق يرجع إلى المصادر الأخلاقية الإسلامية قبل الحديثة التي أمكنته من الحديث عن «حكم إسلامي نموذجي»[٦] هو حكم شريعة ماقبل العصر الحديث، وهي في الجوهر قانون أخلاقيّ متعارَف عليه ومتفاعل مع الأعراف المحلية حتى غدا القوة العليا قانونياً وأخلاقياً وقَبِلته المجتمعات والسلالات تاريخياً كنظام مركزيّ.

سبق لي في دراساتي خلال السنوات العشر الماضية[٧] أن شخّصت المأزق في ما سميته «الأزمنة الحديثة» وهي تبدأ بمرحلة التنظيمات العثمانية (١٨٣٩ ـ ١٨٧٦) التي ابتدأت عملية التحديث مروراً بسقوط الخلافة ١٩٢٤ وصولاً إلى ما سُمي «الدولة الوطنية»، وقد انشغلتُ ببحث مأزق الفقه الإسلامي ومأزقنا معه منذ لحظة الدخول في الأزمنة الحديثة إلى اليوم، ومن هنا اصطلحتُ على ثلاثة أنواع من الفقه أسميتها الفقيه الحركي (ما سُمي «الإسلام السياسي») والفقيه الكلاسيكي (فقيه التقليد المذهبي والمؤسسات التعليمية) وفقيه الجهاد (جماعات العنف ونسميه فقيهاً تَجَوّزاً)[٨]، وهي جميعاً تعكس مأزق استعادة شريعة ماقبل الأزمنة الحديثة في الأزمنة الحديثة، ولهذا اضطرب الوعيُ الفقهيُّ وانقسم الوعيُ العربيُّ بين إسلاميين وعلمانيين، وجوهر الانقسام يكمن في التحاكم إلى نموذج معياريّ ثابت في الغرب أو في التراث، فلم يَتم السعي إلى اجتراح نموذج توافقي أو تعاقدي يتطور من داخل بنية مجتمعاتنا وإرثها وتطورات الأزمنة الحديثة التي فرَضت علينا أن نكون جزءاً منها.

عَنَتْ فكرةُ التحاكم إلى نموذجٍ معياريّ الاقتباسَ والنقلَ عن الغرب أو التراث، ولكن التيار العامّ (وهوَ الفقه الحركي أو الإخوان المسلمون خاصة) سلّم بنموذج الدولة الحديثة وسعى إلى أسلمتها والمزاوجة بينها وبين

---

(٦) انظر: حلاق، **الدولة المستحيلة**، ص٣٦ ـ ٣٨.

(٧) خصوصاً في أبحاثي التي نشرتها وتلك التي قدّمتها في ندوة تطور العلوم الفقهية في عُمان منذ ٢٠٠٦ وحتى الآن، وفي مشروعي البحثيّ الذي اشتغلت عليه باحثاً زائراً في منتدى الدراسات العابرة للأقاليم في برلين ٢٠١٢ ـ ٢٠١٣ تحت عنوان: «الفقيه في الأزمنة الحديثة».

(٨) انظر دراستي: الفقيه والدولة في الثورات العربية: معضلة الفقيه في ظل الدولة الوطنية الحديثة، مجلة تَبيُّن (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات)، عدد ٩، سنة ٢٠١٤.

إرثه الإسلامي، ومن هنا أخذت استعادة الشريعة مداخل مركزية تلخصت في بناء فكرة «النظام الإسلامي» في أبعاده المتعددة وأبرزها السياسيّ، في محاولة جديدة لإعادة بناء السياسة الشرعية على شاكلة الدولة، ومدخل المقاصد والمصالح لتوسيع الاجتهاد الفقهي ليواكب الحياة العامة والأزمنة الحديثة[9].

على وقْع الأزمنة الحديثة تَفَكك النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي كانت تنظمه الشريعة هيكليّاً كما يرى وائل حلاق وأرى، وهو ما أدى إلى إفراغ الشريعة من مضمونها وتحويلها إلى «مادة خام»، ما عنى أنها فقدت دورها كفاعل اجتماعيّ لمصلحة الدولة الحديثة، وأن وظيفتها أضحت إضفاء الشرعية فقط على مشاريع الدولة/ النموذج.

لكن وائل حلاق انصرف إلى نقد الحداثة الغربية أصالةً، وبيان أوجه المفارقة أو الاختلاف بين الدولة الحديثة وبين «نموذج الحكم الإسلامي» قبل الأزمنة الحديثة ليوضح أنهما لا يلتقيان؛ لأنهما يعبران عن نمطين متباينين، ما يعني أن مشروع التلاؤم مع الحداثة مشروعٌ يحمل تناقضاً جوهرياً في ذاته؛ لاختلاف البنى الدستورية لكل من الدولة الحديثة والحكم الإسلامي وهو اختلاف دستوري نوعي، ولأن الدولة القومية الحديثة والحكم الإسلامي يميلان إلى إنتاج مجالين مختلفين من تكوين الذاتية، فالذوات التي ينتجها هذان المجالان النموذجيان تتباين تبايُناً كبيراً، الأمر الذي يولّد نوعين مختلفين من التصورات الأخلاقية والسياسية والمعرفية والنفسية والاجتماعية للعالم[10].

هذا النقد الأخلاقي للحداثة يدفع إلى استحضار مشروع طه عبد الرحمن الذي قدّم نقداً جذريّاً للحداثة ثم للدولة الحديثة[11] والذي يحظى بإشادة

---

(٩) تناولتُ في دراسة لي قدّمتها في الندوة الفقهية العُمانية المشار إليها سابقاً «مسالك الفتوى في الإسلام المعاصر»، كما تناولت توظيف المقاصد في الأزمنة الحديثة في دراستي: الوظيفة المقاصدية: مشروعيتها وغاياتها، مجلة إسلامية المعرفة (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، عدد ٤٨، ٢٠٠٧م.

(١٠) انظر: وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ص٢٤ ـ ٢٥.

(١١) خصوصاً في كتابه: روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط١ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١).

كبيرة من حلاق ويُشكل أحدَ مصادره[١٢]، فطه عبد الرحمن ووائل حلاق يركزان على مركزية الأخلاقيّ بل ويستحضران أو يبنيان على، أو يناقشان مقولات فلسفية مشتركة أحياناً، بل إن جوهر كتاب حلاق هو الاستعادة الأخلاقية للشريعة لا استبعادها بحجة أنها غير صالحة للأزمنة الحديثة، أي إعادة الصياغة المبدعة للشريعة والحكم الإسلاميّين؛ لأنها أفضل الطرق لإعادة تشكيل الحداثة التي هي بحاجة ماسة إلى إعادة البناء والتكوين على أسس أخلاقية[١٣]، ومن هنا فأعتقد أن وائل حلاق وقع ضحية عنوان الكتاب وإشكالية «التَلَقي»، حتى فهم البعض أنه يقول باستحالة تحقق الشريعة مطلقاً وهي عادة ما تُختزل في أطروحة «الدولة الإسلامية» التي يَرفضها كلانا.

وعلى خلاف وائل حلاق، ركّزت في كتاباتي على «التشكيلات الفقهية الحديثة» التي تم تصنيعها من الشريعة (التي تحولت إلى مادة خام) في الأزمنة الحديثة للحفاظ على الخلافة في وجه الزحف الأوروبيّ أولاً، ثم للتعامل مع «الدولة الوطنية» لاحقاً والتي نَتَجت في مواجهتها المشاريع أو الخطابات الثلاثة التي أشرتُ إليها قبلُ.

فالأول: وهو الفقه الحركيّ، سلّم بالدولة كنموذج وحيد ونهائيّ لممارسة السياسة والسلطة، وقام بالكثير من المواءمات عبر بوابة «الاجتهاد الانتقائي» وتحوير المفاهيم وإسقاط المفاهيم الحديثة على التاريخ، وقد أظهرتْ تحولاتُ الخطاب براغماتية (أو تلاؤمية) كبيرة للتصالح مع النموذج الحديث حتى غدت دولة المدينة أول دولة حديثة ومدنية، وغدا إنشاء الدولة ضرورة دينية، وغدت مفاهيم الحريات والدستور وغيرها جزءاً أصيلاً من التراث الإسلاميّ، والديمقراطية مرادفة للشورى، والانتخاب شهادة، إلى غير ذلك.

والثاني: وهو الفقه الكلاسيكيّ، لم يُقم اعتباراً لمتغيرات الأزمنة الحديثة وتأثيراتها، وقام بإسقاط الموروث الفقهي (ما قبل الدولة) على الدولة حتى حاز رئيس الدولة ونظامها الحاكم كل حقوق «الإمام» الذي هو منصبٌ سياسي ودينيّ من السمع والطاعة وكل الواجبات الدينية، بل قد

(١٢) انظر: وائل حلاق، الدولة المستحيلة، هامش ص٤٧، وقائمة المصادر ص٣١٣.

(١٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٣.

يتسمّى أمير المؤمنين أيضاً ويترأس أو يحضر الشعائر الدينية ذات الطابع العمومي أو الجماعي (الأعياد والجُمَع وغيرها).

ويقف **الثالث:** وهو فقيه الجهاد في مواجهة العالم بأسره لإقامة الحكم الإسلامي على أنقاض الأمم المتحدة ومنجزات الأزمنة الحديثة، ليستعيد الخلافة أو الإمامة على صورتها التي يفهمها هو بطريقة شكلانية شديدة الحرفية لا كما كانت في التجربة الإسلامية التاريخية منظومةً قانونية ودستورية وأخلاقية.

وبالاستناد إلى هذا التشخيص ومن حصيلة تلك الدراسات، تولدت لديّ أطروحة «النظام الفقهي» التي عملتُ عليها وطبقتها على أمثلة متعددة[١٤]، وخلاصتها أن الفقه الإسلامي يشكل نظاماً متكاملاً ويشتغل بطريقة علائقية أو شبكية موزّعة على أصول وفروع وفروق وقواعد ومقاصد، وتخريج الفروع على الأصول، وتخريج الأصول على الفروع، وكل ذلك إنما تَشَكل في ظل نظام سياسيّ (الخلافة/الإمامة) واجتماعي واقتصادي مغاير لنظام الأزمنة الحديثة، ولذلك لا يمكن النظر في مسألة جزئية بمعزل عن السياق المؤسِّس لها وبمعزل عن الفروع المؤسَّسَة عليها، وإن غياب فكرة النظام هذه عن الممارسة الفقهية في الأزمنة الحديثة أوقع الفقه الإسلامي في مآزق وتناقضات جوهرية، إما نتيجة الاتصال بالأزمنة الحديثة أو نتيجة الانفصال عنها، وعن هذا نشأت اختلالات كثيرة طوّعت الفقه الإسلامي للاستثمار من قبل الأنظمة السياسية وفقهائها ومن قبل الحركات الإسلامية السياسية وفقهائها، تارةً باسم المقاصد والمصالح وأخرى باسم الدفاع عن «الدولة» وثالثة باسم «الفتنة» وغير ذلك مما تناولته في كتاباتي المتنوعة، خاصةً في سنوات الثورات الخمس الماضية.

وبعد كل هذا، سيظلّ النقاش حول الدولة وشكلها وطبيعتها ومشكلاتها في الأزمنة الحديثة أحدَ المآزق الكبرى التي تشغلنا على اختلاف توجهاتنا؛

(١٤) منها: دراسة بعنوان «الإجهاض في المذهب الحنبلي: قراءة منظومية أخلاقية» التي ستُنشر باللغة الإنكليزية، ودراسة بعنوان «الأقليات الدينية في الوعي الفقهي: النظام الفقهي ومأزق الدولة» التي قدمتُها في مؤتمر «المسألة الطائفية وصناعة الأقلّيات في المشرق العربي الكبير» الذي نظمه المركز العربي في أيلول/ سبتمبر ٢٠١٤، ومحاضرتي «حين ينفصل الفقه عن الأخلاق: داعش نموذجاً» في شباط/ فبراير ٢٠١٥ وهي متاحة على الإنترنت، ومن المقرر أن أكتبها في دراسة مستقلة بمشيئة الله.

لأن الدولة لم تَقُم حقيقةً لا بالمعنى التاريخي الذي شهدته تجربتنا الإسلامية التاريخية قبل نشوء الدولة الحديثة، ولا بالمعنى الحديث للدولة الذي عرفته أوروبا، وبين هذا وذاك نحن نعيش في أنظمة سلطوية تأبى أن تغادرنا إلا بموتنا أو قهرنا أو بنشر الدمار والخراب في عالمنا، وقد فعلت فيها الهُجنةُ أفاعيلها، فهي قد أخذت أشكال الدولة الحديثة وهياكلها، وبعض مضامين الدولة التاريخية وواجباتها من دون أن تؤدي لا حقوق هذه ولا حقوق تلك!

والمأزق الأهمّ أن من صنع دولتنا هذه وأَنبَتها نباتاً غيرَ حسنٍ يُجهض في كل مرة أي محاولة للخروج من المأزق الذي وُضعنا فيه، ولكن ينبغي القول أيضاً: إن فكرنا العربي والإسلاميّ لم يصل بعد إلى تصورات مشتركة وناجزة، ولم يطوّر نظريات مُقنعة حول الدولة التي نريد، فما يزال التفكير محصوراً بين نموذجين: نموذج الدولة الحديثة ونموذج الدولة الإسلامية التاريخية الذي تارةً يُسمى «الدولة الإسلامية» مع بعض التعديلات والمواءمات، وتارة يُسمى «الخلافة» من دون تعديل يُذكر.

وفي الختام، أرجو الله تعالى أن يهيّئ لهذه الأمة أمرَ رُشد، وأن يكشف لها حُجُب الأفكار، ويزيح عنها ثِقَل الماضي، ويهتك عنها سحر الحداثة، وأن يتقبل هذا الجهد المتواضع ويكتب له الإثمار والنفع.

والله وليّ التوفيق، والحمد لله.

معتز الخطيب
٢٠١٥/٩/٩

مقدمة المحرر

ليس من المبالغة القول: إن معضلة الدولة شكلت ولا تزال محور النقاشات الدائرة في الفكريْن العربي والإسلامي؛ فقد شكّلت همومُ الدولة وطبائعها وأدوارها مساحة مركزية من التفكير، سواءٌ في زمن أطروحة الدولة الوطنية التي انشغل بها الإصلاحيون الإسلاميون، أم في زمن الدولة القومية التي سعى إليها القوميون، أم في زمن الخلافة التي أمل كثيرون من الإسلاميين بإقامتها أو استعادتها، ولا يزالون، وصولاً إلى الدولة الإسلامية التي ظهرت كرد فعل على سقوط الخلافة الإسلامية سنة ١٩٢٤م، والدولة الدينية كما نجد مع أفكار الحاكمية وولاية الفقيه.

ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن أصحاب المشاريع المختلفة أو الأيديولوجيات المختلفة يعلّقون مشاريعهم على الدولة التي يُعطونها هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة التي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع كما لدى القوميين، أو دولة الخلاص واستعادة الإسلام وحماية الشريعة كما لدى الإسلاميين، أو دولة الديمقراطية والحريات الفردية كما لدى الليبراليين، بل قبل ذلك أيضاً ساد اعتقاد لدى الإصلاحيين في القرن التاسع عشر أن الخلل الذي أصاب المجتمعات الإسلامية ومدنيتها إنما يرجع إلى تخلّف نظمها السياسية التقليدية، في حين تقدّمت أوروبا وتفوّقت بسبب قوة نظمها السياسية (بما تشمله من جيوش ومؤسسات قوية وإدارة فعالة وتنظيم مالي متقدم... إلخ)، فكان أنْ لجؤوا إلى فكرة الدولة الوطنية.

ولعله من المفيد أن نشير هنا إلى مفارقتين في الحديث عن الصراع على الدولة، تتعلق الأولى منهما بأن كثيرين من الإسلاميين يُقرّون بعدم وجود نص على الدولة، وأنها ليست مسألة تعبّدية، ومع ذلك خاضوا ولا يزالون

صراعات عديدة في سبيلها، ربما دفع إليها الاستقطاب الأيديولوجي الذي كان سائداً منذ السبعينيات مع العلمانيين في هذا الخصوص.

والمفارقة الثانية أن النزاع والسجال الذي يدور حول الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين يقع خارج حدود السلطة الفعلية القائمة وعلى هامشها، التي تارة تنزع إلى هذا ضد ذاك، وتارة تتمسح بذلك ضدّ هذا، فتأخذ من العلمانية ضِغْثاً، ومن الإسلامية مثله! فالدولة القائمة لا هي إسلامية بالمعنى الذي يريده العديدون بمعنى تطبيق الشريعة كاملة، ولا هي علمانية بالمعنى المعروف للكلمة التي تفصل الدين عن الدولة وتُلزِمه الحياد، فلا هو يهيمن عليها ولا هي تستغله لمآربها وتدعيم نفسها!

وفي الواقع ثمة مشكلة في التفكير العربي والإسلامي بخصوص الدولة، شخّصه البعض بأنه يعود في جوهره إلى أن الدولة القائمة في عالمنا اليوم دولة «مستورَدة» ـ على حد تعبير نزيه نصيف الأيوبي، وبرتران بادي ـ فُرضت على عالمنا فرضاً من الإمبريالية الغربية، وتضخمت تضخماً شديداً تحت رعايتها حتى تحقق مصالحها وتحافظ على هيمنتها. ثم جاءت الاستقطابات الأيديولوجية فزادتها تعقيداً واتسعت الهوة، فظهر سيل من الأفكار والنقاشات، يمكن أن يتم النظر إليه من زوايا مختلفة أو متعددة، بعضها سياسي وبعضها معرفي، وبعضها قانوني، إلى غير ذلك.

ومساهمة منا في هذا النقاش حول الدولة، كان هذا الكتاب الذي يحاول تشخيص مأزق الدولة في عالمنا العربي وفكرنا الإسلامي، من مواقع مختلفة، يجمعها الهم النقدي، ونُشدان الدولة التي تحقق مصالح الأمة، وتحفظ حقوقهم، وإن اختلفت التصورات وتَفَرَّقت السبل.

فالفصل الأول «الدولة . . معضلة المفهوم والتطبيق» يؤكد التعقيدات التي تكتنف مصطلح «الدولة»، سواءٌ على مستوى المفهوم أم على مستوى الكيانات القائمة والشاخصة في عالم اليوم.

لكنْ ثمة اتفاق تقريباً في هذا الفصل على أن الدولة «هي آلية لتنظيم الشؤون الاجتماعية المشتركة»، و«هي التعبير عن نجاح المجتمع في الوصول إلى توافقات وبناء مؤسسات تعكس تجاوز تجربة العنف، وتضمن استمرار السلام، ومن ثَم الاستقرار والتعايش المديد بين السكان. فكل دولة هي

مشروع بناء أمة أو مجتمع متفاهم مع نفسه ومع السلطة المركزية التي يخضع لها طواعية، وتقوم بمهام تنظيم شؤونه وإدارة مصالحه» ـ بتعبير د. برهان غليون ـ وهي «تعبير عن جماعة وأداة للحكم بين الناس»، فالدولة ممثلة للجماعة الوطنية، ترعى الشأن العام للمواطن والشعب، أما نظامها السياسي والاقتصادي «فنظام قانوني يناط به الفصل بين الناس بالعدل وإدارة دولاب الحكم» ـ بتعبير المستشار طارق البشري ـ، وإن كان البشري يعالج معضلة الدولة القائمة وليس دولة المفهوم والفكرة، ويبحث في سبل الخروج من حالة الشخصنة التي آلت إليها الدولة اليوم والسبل التي تنمّي الفعل الشعبي الذي من شأنه أن يَرِد من خارج الإطار الرسمي المرسوم من غير توقع ولا حساب.

وإذا أردنا ألا نناقش في فراغ فلا بد من أن نميّز ـ عند النقاش في موضوع الدولة ـ النموذج الذي نتحدث عنه، أو نصطرع عليه؛ فكل طائفة أو تيار يَصدُر عن مفهوم وتصور للدولة كما يصدر عن مرجعية مغايرة لمرجعية الآخر.

فثمة خلط بين مفاهيم متعدّدة للدولة وبين مفهوم الدولة والجماعة السياسية، بل إن نصاب السياسة ليس واحداً، وليست ماهية السياسي متطابقة في كل العصور والأقطار، كما أن علاقة الدولة بالجماعة السياسية ليست واحدة في كل الأنماط السياسية، فإذا أضفنا إلى هذا كله ذلك التصور الذي يرى أن التمييز بين السياسة والدين أمر مبتدع لا يجوز القبول به أو الارتهان إليه تفاقم المأزق واستحكمت المعضلة!

وعليه، يتطلب تحديد مفهوم الجماعة التدقيق في الدلالات المختلفة لمصطلح الدولة السلطانية والديمقراطية، وكذلك يتطلب تحديد مفهوم الدولة التدقيق في استخدام مصطلح الأمة الذي يقضي بالتفريق بين المعنى الديني والمعنى السياسي، إذا ما احتكمنا إلى الفكر السياسي الحديث، الذي يحتكم إليه برهان غليون.

إن جزءاً مهماً من الصراع الدائر حول الدولة في فكرنا العربي منذ أكثر من ثلاثة عقود يرجع إلى غموض مفهوم الدولة ذاته أو تشوشه في الوعي العربي العام وعند معظم الأطراف. وليس من الاستطراد هنا الإشارة إلى أن

عبد الإله بلقزيز حينما كتب عن «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر» (ط. ٢٠٠٢م) لم يتعرض لمفهوم الدولة أصلاً!

فمصطلح «دولة» يُطلق على نماذج لا حصر لها من الدول، كاملة التكوين أو مُنجزة، ناقصة التكوين أو غير مستكملة لشروطها، بل ومجهضة كالمولود السّقط. ويُطلق كذلك على أصناف من الدول ذات أشكال من التنظيم للسلطة العامة، وللمجتمع ككل، ووظائف عسكرية أو اقتصادية أو ثقافية واجتماعية، وغايات يمكن أن تتباين من النقيض إلى النقيض.

ولهذا استعرض غليون أنماط وأشكال الدولة في ذهنيات وتصوّرات الأطراف المختلفة من إسلاميين وليبراليين وماركسيين، وحتى أولئك الذين لا يؤمنون بالدولة! كما شخّص الصراع الدائر، وحلل انعكاساته ودلائله، ورأى فيه انعكاساً للطلب الاجتماعي المتزايد على الدولة من حيث هي مؤسسة لمصالح عامة وطنية مقابل المصالح الخاصة، كما رأى فيه انعكاساً لانحلال النظم الوطنية بشعاراتها وأفكارها وقيمها وأهدافها وغاياتها وسياساتها ومناهج عملها وتسييرها.

إن مقالة غليون تساعدنا على فهم أعمق لأساس المعضلة ووجوهها، وفيها يرى أننا لن نخرج من الطريق المسدود الذي أوصلنا إليه الصراع على الدولة إلا بالانتقال من النقاش في الدولة الإسلامية أو الديمقراطية إلى النقاش في المجتمع السياسي الذي نريد إقامته. وعليه فإن الدولة الاسلامية مفهوم يمكن أن يستقيم إذا كانت الجماعة السياسية التي نريد تكوينها ونعتقد بصلاحها هي جماعة إسلامية، في حين أن الأمر سيتغير إذا كانت الجماعة السياسية التي نريد تكوينها أو ندافع عن فكرة تكوينها جماعة سياسية من النوع الوطني/المواطني.

وفي هذا السياق تتأكد مقولة هاني فحص عن «امتناع تنميط الدولة»، على معنى اقتراح نمط واحد لها من كل التيارات المتصارعة، لكن هذا الامتناع عنده قد يكون تمهيداً للقول بخصوصية أو بنمط مغاير للدولة «الغربية» ـ وهو ما سيتضح أكثر في **الفصل الثاني** من الكتاب ـ، فهذا الخطاب يحاول أن يخرج من مأزق عدم وجود «دولة إسلامية» محددة المعالم، فيُقرُّ بأن شكل الدولة وطريقة تشكيلها ليسا شأنَ الدين، لا الإسلام

ولا غيره، فلا توجد وصفة دينية ملزمة للدولة، وإنما شأن الدين ـ بما هو معرفة وسلوك وثقافة وقيم وعلائق وتقوى ـ هو أداء الدولة، أي عدالتها.

إن هاني فحص يسعى هنا إلى القول بنوع من التمييز بين الدين والدولة وليس الفصل، فهو تمييز يحدد ملامح الوظيفة الفقهية حتى لا تختلط بالوظيفة السياسية، تمييز يسحب من الفقه أو من الفقيه صلاحيات تحديد شكل الدولة أو اقتراح طريقة تشكيلها، إلا في حدود كونه شريكاً متكافئاً مع الآخرين من أهل المعرفة بهذا الشأن وأهل الخبرة. وهي فكرة ستزداد وضوحاً في **الفصل الثالث** من هذا الكتاب، مع بحثي لمسألة «الفقه والفقيه ومتغيّرات السلطة» التي تقرر أن فكرة الدولة الحديثة أو القائمة في عالمنا قضمت كثيراً من صلاحيات الفقيه لصالح أدوار جديدة فرضتها طبيعة المتغيرات والتراكمات المعرفية ونشأة حقول معرفية جديدة ونشأة أدوار ووظائف اجتماعية لم تكن من قبل.

إن التمييز الذي يقترحه فحص يجعل من الفقه ثقافة معيارية، معيارها الحرية والعدالة، الحق والقانون، أي ديمقراطية تحث على العدل، وتحرض على الجور، وتتعاطى مع مضمون الدولة ومعناها لا مع شكلها ومبناها، ومن موقع إرشادي حاضن، لا من موقع الولاية والوصاية القابضة على زمام الأمور؛ لأن المولى هو الله سبحانه في المطلق وفي التاريخ، أما الولاية على الأمة فهي للأمة نفسها، وهذا من شأنه أن يعكر صفو الأطروحات السياسية التراثية والحركية المعاصرة التي تجعل من الدولة هي الحاضن للشريعة وليس الأمة.

إلى ذلك ثمة مسألة شديدة الأهمية في الحديث عن الدولة وضرورتها، فالدولة ـ كما يتضح من الفصل الأول وخاصة في ورقتي فحص وغليون ـ ضرورةُ اجتماع، يقتضيها الاجتماع ويبنيها، لا تبنيه، معنى ذلك أن الاجتماع متغير ومتطور تبعاً للأزمنة والأحوال وتطوّرات انتظامه وتكويناته ومعارفه، فإذا تغيّر وعي الاجتماع لذاته وعلائقه، وتغير وعي الفرد لموقعه في المجتمع ومسؤولياته وحقوقه وواجباته، وتغيّرت الأدوار تبعاً لذلك، فلا بد من أن يؤثّر ذلك في شكل الدولة، وأدائها، ودورها، ومصدر شرعيتها، وآليات تحقيقها، طبقاً للتغيرات الحاصلة في بنيان المجتمع.

وهذا المعنى سيصادفنا كذلك في مطلع الفصل الثاني «أطروحة الدولة الإسلامية»، حين يقرر راشد الغنوشي أن التصور الديني التراثي يجعل الدولة (نصب الإمام الذي هو رأس الدولة) «واجباً دينياً لإقامة الشريعة وضرورة اجتماعية إنسانية لا بديل عنها في توفير شروط بقاء الجماعة»، وأن الخوارج هم وحدهم الذين شذّوا في القديم فجعلوها ضرورة اجتماعية فقط، لكنه لا يلبث أن يقرر أن التصوّر الوسطي الذي عليه جمهور الإسلاميين يتمثّل في اعتبار السلطة ضرورة اجتماعية وأداة من أدوات الأمة في إقامة عدل الإسلام، وأنها مجرد أداة اجتماعية توظّفها الأمة لحراسة الدين والدنيا، وأن القائمين بها ليسوا سوى خدّام عند الأمة؛ إذ هي المخاطَب الحقيقي بإقامة الشريعة، بما يجعل شرعيتهم موقوفة على إنفاذهم للشريعة والتوافق مع توجيهاتها كما يرتضيها جمهور المسلمين.

وهذا المسلك كان مدخلاً لقول الغنوشي بضرورة الدولة الإسلامية، ما دام الإنسان اجتماعياً بطبعه، وما دام الإسلام نظاماً شاملاً، وهي دولة الرسالة، ولا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث علوية المبدأ الخلقي في إقامة العدل وفق ما جاءت به الشريعة أو وفق ما لا يخالفها، وهو ما أسست له مدرسة الإصلاح كما جاء بيّناً في فكر كل رموزها، مثل: الأفغاني وعبده ورشيد رضا وحسن البنا وحسن الترابي والمرجع الشيعي محمد مهدي شمس الدين.

هذا التصور الإصلاحي لمدنية لدولة الذي قرره محمد عبده وغيره من الإصلاحيين، وحافظ عليه رواد الحركة الإسلامية من بعده حين قالوا بالدولة الإسلامية، دفع إلى اعتبار الدولة ضرورة اجتماعٍ لا ضرورة دينٍ.

ويحاول الغنوشي مقايسة فكرة الدولة الإسلامية على فكرة الدولة الديمقراطية الحديثة، من خلال بحث أهم مفاهيمها التي تقوم عليها وهو «الشرعية»، فيقرر أن شرعية الدولة الإسلامية تنبع من المرجعية القانونية القيمية العليا المحكومة بالشريعة، والشورى التي تجعل الحاكم المسلم نائباً عن الأمة في إقامة الشريعة وإنفاذها وفق العقد الذي بينه وبين الأمة، وهذه الدولة يتمتع فيها العلماء وقادة الرأي العام وزعماء العشائر والطوائف وكل ممثلي الشعب بمكانة عظيمة باعتبارهم أهل الحل والعقد، بما يجعل سلطان

الحاكم سلطاناً تنفيذياً محدوداً جداً لمصلحة سلطان الشريعة والمجتمع وسائر المؤسسات الممثلة لهما.

ودولة الإسلام هذه موكول إليها ومعلّق بها الأمل أن تقوم ـ وفق تصور الغنوشي ـ بإنقاذ مركب الحضارة الإنسانية واستعادة المعنى والروح والقيمة.

وإذا كان الغنوشي يقايِس على الدولة الحديثة ويحاكيها في رسم مبادئ السلطة والحكم في الإسلام، فإن سعد الدين العثماني يؤكد مجدداً مدنية الدولة الإسلامية، لكنه يسعى من المنطلق ذاته ـ وهو المقايسة على الدولة الحديثة ـ إلى البحث عن انسجام مجتمع الإسلام مع دولة مدنية تنبني فيها الشرعية على إرادة الشعب، وتصدر فيها القوانين من قبل مؤسسات خُوِّل لها ذلك بالانتخاب، وفق مصلحة المجتمع، وهي أشبه بعملية توطين لإحدى أفكار الدولة الحديثة في بيئة الفكر الإسلامي أو تأصيل كما يُعبَّر عنها أحياناً، مدخلُها مسألة أصولية معروفة في أصول الفقه تقوم على مبدأ التمييز بين تصرفات الرسول (ﷺ) بحسب الوظائف التي اضطلع بها، والوظيفة التي يتم استدعاؤها هنا هي «الإمامة»، رأى فيها العثماني أساساً منهجياً يلقي الضوء على جوانب لم يُهتم بها بما يكفي لتطوير التجربة السياسية المعاصرة للمسلمين، وللخروج من سجن كثير من التجارب التاريخية التي ربما تكبل انطلاقة كثيرين من المسلمين للاستفادة بقوة من التجربة الإنسانية المعاصرة.

فالدولة الإسلامية هنا دولة مدنية، ذات مشروعية شعبية، مكلفة بحماية دين الأمة، كما أن الدولة الوطنية الحديثة دولة مكلفة بحماية الوطن والدفاع عن مصالحه.

إن محاولة العثماني تأصيل «مدنية الدولة الإسلامية» تصبّ مجدَّداً في صالح الفكرة القائلة بالتمييز بين الدين والدولة، أو الدين والدنيا، وإبعاد الممارسة السياسية عن الممارسة الدينية المباشرة، للقول في محصلة الأمر: إن الدولة في الإسلام دولة دنيوية قراراتها بشرية. وقد يُعتَبر هذا تطوراً داخل الفكر الحركي الإسلامي الذي خاض صراعاً حاداً مع العلمانية في الثمانينيات، دفعه إلى الرفض المطلق والكلي للفصل بين الدين والدولة، بل ربما أخرج القائلين به من دائرة الإسلام كليةً، لكننا وجدنا فيما بعد

أطروحات متطورة لا تقول بالفصل العلماني، لكن تقول بالتمييز بين الشأنين، وهي مقولة لمحمد عمارة أيضاً وآخرين.

لكن نصر عارف انتقد تلك الكتابات الحديثة في النظام السياسي الإسلامي أو في الفكر السياسي الإسلامي التي تستبطن النموذج المعرفي الغربي في علم السياسة وفي التفكير السياسي وتحاول أن تنسج على منواله، وهو مع ذلك يُقرُّ بأنه لا يمكن الادعاء بأن هناك نظاماً سياسياً إسلامياً واحداً محدد المعالم والخصائص والمكونات، بل هناك منظومة معرفية إسلامية تعالج الشأن السياسي وتحدد له الأسس والمنطلقات والمقومات والمقاصد، وعن هذه المنظومة ومنها تنبثق نظم سياسية عديدة مختلفة المكونات والأشكال والوسائل والصيغ.

وعليه فهو يحاول تقديم أسس نظرية عامة لملامح النظم السياسية الإسلامية، وأهم ملامح هذا النموذج الإسلامي المقترح أنه يتخذ من المجتمع مركزاً له، بينما يهمش إلى حد كبير دور الدولة، بالاستناد إلى أن النموذج النبوي يشهد على أسبقية المجتمع على الدولة في الأهمية والاهتمام، كما أن الجدل الكلامي المبكر الذي أسهم في تكوين الفرق الاعتقادية انطلق في أساسه من اختلاف بين تيارين: **أحدهما**: يرى أولوية الدولة، وكيف أنها أصل من أصول الدين وواجب عليه تعتمد باقي الواجبات. **وثانيهما**: يرى أنها وسيلة لا أصل، وأن الدين يحتضنه ويعبّر عنه المجتمع وليس الدولة، وقد كانت السيادة التاريخية من حيث الأغلبية والنفوذ للتيار الثاني. ثم إن مفهوم السياسة في الإسلام كمنظومة فكرية يجعل معظم الفعل السياسي فعلاً مجتمعياً غير قاصر على الدولة أو على أجهزتها السلطوية، فجوهر هذا المفهوم هو الإصلاح أو المصلحة، تأسيساً على معناه اللغوي.

الفصل الثالث «إشكالات الدولة الإسلامية»: ينصبّ في الأساس على محاولة تحديد معالم الدولة الإسلامية عند القائلين بها، ودراسة علاقة الدين بالدولة والدولة بالدين، بدءاً من التراث السياسي الإسلامي وصولاً إلى حركات الإسلام المعاصر، ليقدّم رؤى نقدية في أطروحة الدولة الإسلامية ويبلور بعض إشكالاتها، بالاستناد إلى قراءة التجربة التاريخية في محاولة لإزالة اللبس الذي وقع فيه القائلون بأطروحة الدولة الإسلامية.

وفي هذا الفصل يعيدنا د. رضوان السيد إلى ناحية استعراض التجربة التاريخية للدولة الإسلامية بعد زمن النبوة؛ لأن هذا الاستعراض سيُفيدنا مع الإسلاميين بأنْ يضعَ الأمورَ في سياقِها المعتبر لدى المسلمين في أزمنة الخلافة والسلطنة وعلى مدى عدة قرونٍ استقرتْ فيها المفاهيمُ والآليات، مفاهيمُ علاقة الدين بالدولة، والآليات التطبيقية للنصوص وللاجتهادات وللأفهام.

يبدأ السيد من تعريف الإمامة لدى الماوردي وغيره بأنها «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»، وهو تعريف محشوّ بالأيديولوجيات، وبصراعات العقائد والمذاهب والسياسات حتى أيامه. وعلى الرغم من أن الماوردي يَعتبر منصب الإمامة أو السلطة الإسلامية يستند إلى «الوضع» وليس النص؛ ما يعني أنها منصب مدني «وضع» بإجماع الصحابة، إلا أنه باعتباره الإمامة أداة أو وسيلة أو سلطة لحراسة الدين - بالإضافة إلى الوظيفة المتعارف عليها للسلطة - يكون قد أعطى الخلافة صلاحيات وطابعاً دينياً؛ فهي إمامة وخلافة «عن النبوة»، وهي تقوم بالإضافة إلى سياسة الدنيا (وهي المهمة المتعارف عليها لأي سلطة)، بمهمة دينية كبرى هي حراسة الدين. وحين ذكر الماوردي وأبو يعلى الفراء الحنبلي المؤسسات الفرعية التي تشرف عليها الخلافة كان من بينها ولايات دينية بحتة: الولاية على إمامة الصلوات، والولاية على الحج، وولاية الصدقات، وأحكام الحسبة، وولاية النقابة على الأنساب.

لكن رضوان السيد لاحظ أمريْن اثنيْن: **الأول**: صراع طبقة العلماء والفقهاء مع السلطة السياسية طوال القرن الثاني الهجري على المرجعية في الدين، وتجلّى الصراع الثاني مع المحدّثين أو أهل الحديث والسنة في (المحنة)، أي الخلاف بين المأمون العباسي من جهة، وأحمد بن حنبل وزملائه من جهة ثانية، حول من يتولّى تحديد طبيعة التعامل مع القرآن، وهل هو الخليفة (الذي قال: إن القرآن مخلوق) أم أهل السنة والجماعة (أصحاب الحديث) الذين قالوا: إن القرآن كلام الله غير مخلوق!؟ ومما له دلالته أن أهل السنة هؤلاء كانوا يقولون بوجوب الطاعة للسلطان في الشأن السياسي، ولا يرون طاعته في الشأن الديني (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق).

إن وقوف الفقهاء في وجه الصلاحيات التشريعية للسلطة، ووقوف المحدثين في وجه المرجعية الدينية للسلطة السياسية، هذان الموقفان يتصل

أحدهما بالآخر، لكن موقف المحدثين كان أكثر جذرية، وأوضح لجهة التمييز بين المجالَيْن الديني والسياسي. وقد كان من نتائج هذا الصراع أن استقل المجال الديني عن المجال السياسي بعد منتصف القرن الثالث الهجري، فتولّى العلماء (ورثة الأنبياء) الشأن الديني، وانفردت السلطة بالشأن السياسي، وبقيت المرجعية العليا للإسلام، كما بقيت المرجعية القانونية والمؤسسات للسلطة السياسية كما في كل دولة.

وبالعودة إلى الدولة أو الإمامة ذات الطبيعة الدينية نجد أن المقايسة بين علاقة الدين (الزرادشتي) بالدولـة وعلاقة الإسلام بالدولة، هو الذي أفضى إلى تلك الصياغة (حراسة الدين وسياسة الدنيا)، وهي صياغة يراها رضوان السيد «وهمية».

استمرت الخلافة حتى مطلع القرن الرابع الهجري إلى أن فوجئ الفقهاء بظهور الدولة السلطانية، وهذه الظاهرة الجديدة التي بلغت ذِروتها عام ٣٣٣هـ/ ٣٣٤هـ بدخول البويهيين إلى بغداد، دفعت الفقهاء وكتّاب الآداب السلطانية، والفلاسفة وغيرهم إلى كتابة قراءات لأوضاع الخلافة فظهرت ثلاثة كتب في «الأحكام السلطانية» ما بين ٤٤٠هـ و٤٧٠هـ: كتاب الماوردي، وكتاب أبي يعلى الفراء الحنبلي، وكتاب إمام الحرمين الجويني. أما الماوردي وأبو يعلى فيعترفان بالتغير وبالوقائع الجديدة، ويعتبران أن الحل المؤقت الذي جرى التوصل إليه (أن لا يباشر الخليفة الأمور بنفسه، بل من خلال تفويض أمير الاستيلاء) هو الوحيد الممكن والمعقول، لأنه يحافظ على وحدة الدولة (لا على وحدة السلطة)، ويترك الأمل والباب مفتوحاً لتصحيح الأوضاع باتجاه توحّد السلطة (الدستورية) والقوة من جديد. لكن الجويني يختلف معهما، بل ويهاجم معاصرَه الماوردي من دون أن يسميه. فالخليفة العباسي صار عبئاً ولم يعد ميزة، ولا حاجة لهذه الازدواجية السلطوية، ولا حاجة أيضاً لبقاء الخليفة لسبب ديني، فالشأن الديني يتولاه الفقهاء والعلماء، أما السياسة (تدبير الشأن الداخلي)، والشوكة (الجهاد والدفاع عن دار الإسلام)، فيتولاها السلطان، سواء أسميناه خليفة أم لا.

لكن الاتجاه التقليدي المؤسسي هو الذي انتصر في الظاهر، فقد بقي الخليفة، وحَكَم السلاطين، وظلوا يطلبون التكليف منه مهما بعدت أقطارهم.

واستناداً إلى هذا الإدراك للمتغيرات تشبث الفقهاء بالأمر الديني والشعائري وما يتصل بهما، ولجؤوا في المجال العام إلى تطوير ما اعتبروه «سياسة شرعية» للخروج من الضروري والطارئ إلى الصالح والشرعي. فجرى ـ بعد انتصار القوة والشوكة في الدولة ـ الانتقال من «الأحكام السلطانية» إلى «السياسة الشرعية»، أي إن المصلحة صارت مصدراً شرعياً، كان على الفقهاء الانصراف إلى تقنينه وضبطه بالقدر الذي تسمح به السلطة والظروف.

فاضطر الفقهاء إذاً إلى شرعنة إمارة الاستيلاء وسلطنة التغلب حفظاً للوحدة ودرءاً للانقسام، واعتبروا أنه ما دامت الخلافة قائمة فإن المشروعية التأسيسية متحققة، والخلل إنما هو داخل شرعية المصالح؛ وهذا يمكن تلافيه بالإصرار على العدالة. وهذه النزعة يجعلها د. القرضاوي معبّراً عن واقعية الفقه الإسلامي، وأنه لا يعيش في الهواء بل في الواقع ويتفاعل معه.

وبقي الأمر على هذا الحال حتى مشارف العصور الحديثة، إذ أُعيد القول في الفقه والفكر السياسيَيْن، مع صدمة الغرب وظهور الدول الحديثة، ثم مع سقوط الخلافة الإسلامية سنة ١٩٢٤م، فقد طوَّر الشيخ محمد عبده أُطروحة الدولة المدنية في الإسلام في سياق الجدال مع فرح أنطون حول العلمانية، ثم تأسَّست الحركات الإسلامية العاملة لاستعادة الدولة الإسلامية التاريخية، والتي تطورت لديها في خمسينيات وستينيات القرن العشرين مقولةُ «الدولة الإسلامية» التي تكتسبُ اسمَها هذا من «تطبيق الشريعة»، في مقابل تيارَيْن آخرَيْن، يرى أحدهما ضرورة إعادة الخلافة، ويرى الآخر ضرورة القول بالعلمانية، والصراع إنما قام ويقوم بين هذه التوجهات الثلاثة.

لكن أنور أبو طه يركز تحليله على دولة الإخوان المسلمين تحديداً؛ لكونها كبرى الحركات الإسلامية، وهي الحاضرة بقوة في ساحة الفكر والعمل السياسي، فيرى أن ولادة جماعة الإخوان المسلمين كان مبعث ظهورها أنها ردّ فعل على غياب النظام السياسي الإسلامي، فكانت تتويجاً عملياً ذا مَنْحى نضالي لدفاعات الفكر الإسلامي منذ عصر النهضة ضد الفكر «التغريبي»، ويقرر أن حسن البنا لم يكن امتداداً خالصاً للاتجاه السلفي التقليدي لعصر النهضة ممثَّلاً بمحمد رشيد رضا الداعي إلى نظام الخلافة،

فالبنّا أضاف تصوّراً جديداً أدخل العقلَ الإسلامي في مساحات التفكُّر الفعَّال، كما أدخل تعديلاً مهمّاً في مفهوم «الجماعة المسلمة» التي عصفت بها التحولات في دول ما بعد الاستقلال، فبرز الاختلاف والتحوُّل بين مفهومي «المجتمع الإسلامي» و«الجماعة المسلمة».

الفكرة المركزية التي انطلق منها البنا ـ كما هو معروف ـ هي أن الإسلام نظام شامل، دين ودولة، وانطلاقاً من شمولية الإسلام اعتبر البنّا أن علاقة الدين بالسياسة هي بمنزلة «الأصل الأساس» الذي تمَّ تضييعه، بل إنه يقفز قفزة نوعية في النظر إلى مكانة الحكم في الإسلام فيقول: «والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها عن الآخر». وهذا النص ـ بحسب أبو طه ـ يُعتبر تأسيساً أوليّاً لقداسة السلطة، فهو قد وضع بذور فكرة «الحاكمية» التي تبنّتها لاحقاً تيارات وجماعات السلفيّة الحركية كافة، التي اعتبرت أن الدولة الإسلامية مسألة عَقَدِيّة من مسائل أصول الدين، ولذلك نرى الخطاب الإسلامي السياسي الحركي أسبغ طابعاً قدسياً على تلك العلاقة بين الدولة والدين، مُشابِهًا الموقف الفقهي الشيعي في مسألة الإمامة التي تتحول ـ معه ـ إلى أصل من أصول الاعتقاد!.

هكذا تمّ مَرْكَزَة المسألة السياسية لدى الحركة الإسلامية «الأم»، مما أدى إلى بروز نزعة التسييس، وإعلاء الشأن السياسي العملي في عموم الفكر الإسلامي وتياراته وحركاته، حتى إن الفكر الإسلامي الحديث ربط قوام «الأمة» وتحقُّق وجودها التام بالدولة، ونقل المرجعية من الأمة إلى الدولة التي تطبق الشريعة، وهذه إحدى مشكلاته الكبرى بحسب الكثيرين.

لم يغادر البنا تصور الخلافة كليةً، فهو قد جعل «فكرة الخلافة والعمل لإعادتها» على رأس أولويات الإخوان المسلمين، ولكنه يعتقد أن الأمر يحتاج إلى «كثير من التمهيدات التي لا بد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بد أن تسبقها خطوات».

إنه على الرغم من كثرة الحديث عن نظام إسلامي، ودولة إسلامية، نجد إقراراً مستمراً بأن الكلام يتعلق بالمضمون والمرجعية لا بالشكل أو

المسمّيات؛ لأن الإسلام حسب البنا وغيره لا يتدخل في تفاصيل وجزئيات الحياة الدنيوية البحتة، وإنما في المسألة السياسية بما هي اشتغال في القيام على الدنيا بما يصلحها، لكنهم مع ذلك حين يرسمون وظيفة الدولة أو مهماتها نجدهم يتحدثون عن «وظيفة عقدية للدولة الإسلامية» كما هو عنوان كتاب لحامد عبد الماجد، بل إن البنا والغنوشي يتحدثان عن وظيفة الدولة في نشر الإسلام وتبليغ دعوته الحكيمة للناس، وهداية الناس جميعاً، وهذا يتجاوز مسألة وجود الدولة لضرورات اجتماعية لتحقيق النظام وتسيير المعاش وتحقيق إجماع الحد الأدنى في الجماعة السياسية وغير ذلك.

وفي الواقع ثمة شبه اتفاق بين مقالات عديدة في هذا الكتاب على أن مفهوم الدولة الإسلامية يلفّه غموض شديد، والتباس بمفاهيم الدولة الحديثة والخلافة، وقد سبق لنزيه نصيف الأيوبي أن أكد[1] أنه ليس في الفكر السياسي الإسلامي مفهوم محدد للدولة، وأن عشرات الكتب التي تتحدث عن مفهوم «الدولة في الإسلام» وتستمد مادتها من الأدبيات الإسلامية التقليدية إنما تتحدث عن «الحكم» أو عن «السياسة» وليس عن «الدولة» بالمفهوم النوعيّ والمعنى المتكامل؛ ذلك أن تصنيف «الدولة» في الفكر السياسي التقليدي هو تصنيف لضروب الصَّنعة السياسية وليس لأنواع «الدولة».

إلى ذلك، إن مفهوم الدولة الإسلامية تُحيط به إشكالات عديدة، أهمها التباس العلاقة بين الدين والسياسة، وهو جوهر المعضلة. وفي هذا المعنى يأتي مقال عبد الرحمن الحاج ليقدم قراءة تاريخية للفكر الإسلامي السياسي تلحظ تحولات الوعي بمفهوم الدولة تحديداً، وتأثيرات الميراث السياسي الفقهي والتاريخي فيه، ويرى فيه أن مفهوم الدولة الإسلامية مفهوم هجين، يختزن مضموناً نضالياً لاستعادة الإسلام عبر استعادة الخلافة، أو لاستعادة الخلافة من أجل استعادة الإسلام، وأن ظل الخلافة لم يفارق تصورات الدولة الإسلامية، فلاهوت الخلافة الثاوي في عبارة «الدولة الإسلامية» يمثّل القاسم المشترك لكل الحركات الإسلامية، والفارق بينها أن بعضها يُعيد مفهوم «الدولة الإسلامية» إلى أساسه (الخلافة)، مثل: حزب التحرير والحركات الجهادية، بينما يفسر البعض الآخر الدولة الإسلامية بمنطق

---

(١) نزيه نصيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة، ط١ (لندن: دار الساقي، ١٩٩٢).

تلفيقي بالدولة المدنية. وقد عزز ظل الخلافة ومكّن للاهوتها في الوعي الإسلامي الصراع الأيديولوجي ومساعي الحفاظ على الهوية في مواجهة ما سمي بـ«التغريب» و«الغزو الفكري» و«الاستلاب» وغير ذلك، حتى كاد يصبح مفهوم «الدولة الإسلامية» مسلَّمة من مسلمات الوعي الإسلامي برمته في نهاية السبعينيات، وخصوصاً بعد الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م. لكن الحاج لا ينفي أن ثمة بوادر لإعادة التفكير في مفهوم الدولة الإسلامية خارج إطار لاهوت الخلافة بشكل يقترب أكثر من مفهوم الدولة الحديثة خارج الأيديولوجيا.

ثمة إشكالات عديدة تحيط بمفهوم الدولة الإسلامية في أعين نقادها كما يتضح في الفصل الثالث، فرضوان السيد يقول ناقداً: صحيح أن الحاكم في الدولة الإسلامية غير معصوم، لكن غير المعصوم هذا يقوم على تطبيق الشريعة المعصومة، فما الفائدةُ من تأكيد «مدنية» الحاكم ما دامت «مدنية» الدولة منكورةً أو غير مصونة؟! ويستدلُ دُعاةٌ كبارٌ على ضرورة إقامة الدولة الإسلامية بأنّ الإسلامَ عقيدةٌ وشريعة، والقائلُ بذلك لا بد من أن يُقرَّ أنَّ الإسلامَ دينٌ ودولة، بيد أنّ (الشريعة) لا تعني المشروعَ السياسيَّ، كما أنها في الحقيقة لا تنفصلُ عن العقيدة، بل هما شيءٌ واحدٌ، ذلك أنّ الشريعة تملكُ جوانب اعتقادية أيضاً، وكذلك أورد برهان غليون في الفصل الأول جملة إشكالات على أطروحة الدولة الإسلامية، منها أنه يرى فيها شكلاً من أشكال الدولة الدينية التي تجاوزها الجميع باتجاه الدولة الديمقراطية التي تكفل قيام الحق والقانون، وترسخ مبدأ المواطنية كأساس للتعامل بين الجميع، وإن كان مفكرون إسلاميون عديدون ينفون هذه الصيغة عن الدولة الإسلامية، وقاموا بتوطين فكرة المواطنة داخل الفكر السياسي الإسلامي بما يكفل مبدأي المساواة والعدل.

والواقعُ أنّ منظّري الإسلاميين بعد أن صاروا أحزاباً سياسيةً، ومارسوا المشاركة، سيطر في أوساطهم أحدُ منزعين: إمّا تصوير «الدولة الإسلامية» الموعودة بصورةٍ تقرُبُ بها من «الدولة المدنية»، أو العكس، أي تصوير الدولة المدنية باعتبارها اختراعاً من اختراعات المسلمين في العصور الوسطى، قلَّدهم فيها الغربيون المُحْدَثون.

لكن المقال الأخير في الفصل الأخير من الكتاب يخطو خطوة متقدمة في إدراك مشكلة الدولة الإسلامية من داخل التفكير الإسلامي نفسه؛ إذ يوضح أن هناك تفريقاً وتمييزاً بين شمولية الإسلام ووظيفة الفقه والفقهاء، كما أن هناك تمايزاً بين الفقه والسياسة، إلا أن متغيرات الواقع السياسي أدت إلى اضطراب كبير في «الأدوار» طاول وظيفة الفتوى ومجالها وحدودها، بل وظيفة الفقه والفقيه، والذي لم يتم الانتباه إليه أن شمولية الإسلام لم تعنِ شمولية الفقيه في ذاته بحيث يصبح هو وحده المتحكم بالمجال العام.

لكن التطور الذي حدث في العصر الحديث هو ذلك الانفصال بين الشريعة والسياسة في بناء تصور ومرجعية الدولة الحديثة بما هي مهيمنة على تفاصيل حياة البشر، وفي هذا السياق حدثت تحولات كبيرة في وعي تلك الفكرة المركزية في الإسلام، وهي «النظام الشامل»، فتحولت من إطار دولة مجسدة لها وقائمة بها، إلى إطار جماعة أو تنظيمات إسلامية، فجرى الدمج بين الإسلام بوصفه نظاماً شاملاً، وبين ما سمي لاحقاً بـ«الإسلام السياسي» على معنى المشاركة في السلطة، أو السعي إليها.

فاشتمال الشريعة الإسلامية على مسائل السياسة أمر لا مفرّ من الإقرار به، وهو ما يشهد به ذلك النتاج الفقهي الضخم، والتاريخ الإسلامي أيضاً، بل ويشهد به التحليل المنطقي عن تعريف الفقه الإسلامي وبناء تصوراته، لكن الجديد والطارئ هو مَنْ يمارس تلك السلطة ويقوم على تطبيق تلك التصورات. هنا حدث ويحدث اضطراب كبير منذ نشأة الدولة الوطنية الحديثة والصراع على السلطة والمرجعية أيضاً.

معتز الخطيب

الدوحة، ٥/ ١/ ٢٠١٠

الفصل الأول

الدولة : معضلة المفهوم والتطبيق

(١)
الصراع على الدولة

د. برهان غليون
أستاذ علم الاجتماع السياسي في جامعة السوربون

- ١ -

وصل النقاش الدائر في العالم العربي بين الاسلاميين والعلمانيين حول الدولة منذ أكثر من ثلاثة عقود إلى طريق مسدود، **أولاً**: بسبب غموض مفهوم الدولة ذاته أو تشوّشه في الوعي العربي العام وعند معظم الأطراف، **وثانياً**: بسبب السياق التاريخي الخاص الذي تعيشه المجتمعات العربية والذي يتميز من جهةٍ بفساد الدولة كمؤسسة عامة وجامعة، ومن جهة ثانية بالتناقض المتزايد بين أغلبية ثقافية تنظر إلى الدولة كتعبير عن هويتها المضيّعة أو المهددة بالضياع، وأقلية ثقافية تحتكر وسائل السلطة العامة، المادية والسياسية معاً[١]. والنتيجة هي اتجاه متزايد عندنا لتصنيم مفهوم الدولة، وتحويلها إلى أسطورة مقدسة، كما يزداد التمركز حول موضوعها ووسائل السيطرة عليها كما لو كانت خشبة الخلاص الوحيدة لمجتمع فقد سيطرته على أوضاعه ومقاليد أموره.

وهكذا يكمّل الاستلاب الفكريّ الاستلابَ العملي المقيم والمستفحل لها، فهي بالنسبة إلى الإسلاميين طريق الخروج من التيه الذي دام لأكثر من قرنين، تيه الحداثة وما بعدها، ورمز المصالحة بين الدين والدنيا، وبين

---

(١) للمزيد من التفاصيل انظر كتابي: **النظام السياسي في الإسلام** (بالاشتراك مع محمد سليم العوا)، دار الفكر المعاصر، بيروت ٢٠٠٤.

العبد وربه، وإطار إعادة تحقيق العهد الذي ربط ولا يزال المؤمنين بإلههم ومصدر خلاصهم، ومن وراء ذلك إشارة الانطلاق لمسيرة استعادة أمجاد الأمة الإسلامية بما تعنيه من وحدة وقوة، كما توحي بها أو ترجع صداها صورة الخلافة الإسلامية التاريخية التي امتد نفوذها من الصين إلى قلب أوروبا. وهي بالنسبة إلى قطاعات واسعة من الرأي العام العربي والإسلامي الذي تَشَرّب قسطاً من الثقافة السياسية الحديثة بمعانيها القانونية والوطنية، البديلُ الوحيد عن استفحال النزاعات الطائفية والمذهبية والعشائرية والإثنية.

وبينما يرى المخيال الإسلامي المعاصر في الدولة المنشودة مثال العدالة والسيادة والاتساق الأخلاقي والفكري، بمقدار ما تشير إلى إحلال دولة العدل الإلهي محل دولة الظلم المدنية أو العلمانية أو الوضعية (وهي في نظر معظم أتباعه بمعنى واحد) التابعة أو الخاضعة للهيمنة الاستعمارية، ينظر المخيال العلماني أكثر فأكثر إلى الدولة بوصفها رديفاً للنظام والأمن مقابل الفوضى وانتشار العنف والفساد والمحسوبية. وبالنسبة إلى الطرفين، يشكّل الصراع على الدولة رهاناً أولاً، ليس لِمَا تقدّمه السيطرة عليها من إمكانات ووسائل لتحقيق الغايات المثلى: - التوافق مع الايمان والمطالب الإلهية عند البعض، وضمان النظام بما يعنيه من حكم القانون واحترام الحريات والحقوق المدنية والسياسية عند البعض الآخر - وإنما أكثر من ذلك وقبل ذلك، للتعويض عن نقائص مجتمع يفتقر في ذاته، أو يبدو وكأنه يفتقر إلى أسس التضامن والوحدة والنظام والتفاهم والغايات المشتركة.

هكذا أصبحت الدولة محور التفكير والصراع معاً في عالم العرب الراهن، وكل النقاشات والصراعات الأخرى مرتبطة بصورة أو أخرى بالصراع على الدولة، سواء على مستوى تحديد المفهوم والمضمون، أم على مستوى التحكم بأجهزة القوة والقهر، أو بعبارة أخرى: حيازة الحق في احتكار العنف الذي يكاد مفهومه يتطابق اليوم في الدولة القائمة إلى حد كبير مع مفهومها.

يعكس هذا الصراع نفسه الطلب الاجتماعي المتزايد على الدولة، ليس من حيث هي جهاز عنف وقهر وإخضاع، وإنما بالعكس من حيث هي نظام، وقانون، وسلطة عمومية، أي مؤسسة لمصالح عامة وطنية مقابل المصالح

الخصوصية، قانونية ومساواتية، ومن حيث هي مركز إنضاج رؤى وتطبيق قرارات وخطط ضامنة لوحدة الجماعة ومستقبلها معاً. بيد أن الصراع الراهن على الدولة يعكس هنا مشكلة أكبر من الدولة نفسها، هي انحلال نظم المجتمعات العربية لحقبة ما بعد الاستعمار، أي النظم القومية أو الوطنية بشعاراتها وأفكارها وقيمها وأهدافها وغاياتها وسياساتها ومناهج عملها وتسييرها، فالمجتمعات التي لا تستطيع أن تتماسك من دون الدولة وخارجها هي مجتمعات مفكّكة بالأصل، ولا تنجح الدولة غالباً في توحيدها، اللَّهُمَّ إلا إذا كان معنى الدولة فرض النظام بالقهر والقوة. فالأصل أن الدولة بوصفها القوة الناظمة للمجتمع الكلي ـ أي المنتجة لاجتماع سياسي يشمل جميع الأفراد المستقرّين على الرقعة الجغرافية التي تبسط سيادتها عليها ـ هي من إفراز الأمة أو الجماعة، والتعبير المكثّف عن وحدتها الفكرية والأخلاقية والاجتماعية العميقة، فهي تنبثق من المجتمع بمقدار ما تتبلور داخل هذا المجتمع شروط بروز سلطة مركزية واحدة وموحدة معاً، ولا تفرض عليها من الخارج. والدولة تلخّص في مبادئ التنظيم التي تستند إليها المشترك بين أفراد المجتمع الذي تهيمن عليه. وما لم ينجح هذا المجتمع في التوصّل إلى حدّ أدنى من الإجماع ـ أي من وحدة الفكر والهدف والغاية والمعايير الأخلاقية ـ لن يكون بإمكان الدولة الحديثة ـ بوصفها دولة المجتمع أو الدولة الأمة التي تعكس إرادة المجتمع وتجسّدها ـ أن تقوم، وستتحول أي سيطرة مركزية إلى سيطرة آلية، أي إلى سلطة قهرية مفروضة بقوة الإرادة والسطوة والعنف الذي تتمتع به النخبة الحاكمة، التي كثيراً ما تتحوّل لهذا السبب نفسه إلى نخبة عسكرية، أو كما هو سائد الآن في معظم الدول العربية إلى نخبة أمنية (أي مرتبطة بأجهزة الأمن السرية وشبه السرية والعلنية أو التابعة لها) بامتياز.

والسؤال الذي يُطرح عندئذ: كيف يمكن أن تنشأ دول لا تكون المجتمعات فيها قد حقّقت الحد الأدنى من الإجماع حول المبادئ والقيم والغايات؟ الجواب هو أن تاريخ الدول ليس من النمط الخطي الذي يقدّم لنا نماذج متماثلة وسيرورات منمذجة للدول؛ فمقابل صنف الدول التي تنبثق من نضج الشروط الذاتية لتكوين مجتمعات سياسية ـ أي أمم بالمعنى الحديث والنضج لا يعني غياب النزاع والعنف وإنما بالعكس أخذ عِبَرِهِ والسعي إلى

تجاوزه ـ هناك صنف آخر من الدول، ربما كانت الأكثر عدداً، تنشأ من دون وصول هذه الشروط إلى مرحلة النضج، إما بفعل الاقتداء وتَمَثل النماذج السياسية الجديدة من قِبَل نخب طَموحة وحيّة، أو بفعل الإكراه من قبل دول ومجتمعات أخرى، كما كان الحال مع الدول التي نشأت بعد انحسار السلطة الاستعمارية. وفي هذه الحالة لا تمثل الدولة خلاصة حياة المجتمع الأخلاقية والسياسية أو نضجهما الدافع إلى تعميق التجربة المشتركة والحياة العامة بتعزيز قاعدتها أو بُعدها القانوني السياسي، وإنما أداة في يد النخب التي استقرت مقاليد الأمور في يديها لبناء المجتمعات السياسية أو إعادة بنائها. وبحسب طبيعة هذه النخب واختياراتها يمكن أن ينتج من هذه العملية نماذج متفاوتة ومتباينة للدولة لا تماثل بالضرورة النموذج الأصلي ولا تقوم بوظائفه ولا تخدم الغايات ذاتها، بل إن منها من لا ينجح حتى في إنتاج مجتمع سياسي ويستمر بفعل العطالة وسيطرة عصبية قبلية أو طائفية، ومنها ما ينحل نهائياً ويزول، ومنها من يدخل في تجربة من الصراع والعنف ولو في سياق وجود الدولة وليس قبل ظهورها تقوده إلى النضج، أي إلى العثور على قواسم مشتركة تسمح للجميع بالعيش معاً، مما يعني في الواقع أن كل دولة كاملة، أي تجسد إرادة مجتمعها، وبالتالي تكون دولة أمة، هي ثمرة معاناة أصلية متميزة، وربما حروب أهلية دامية.

الدولة هي التعبير عن نجاح المجتمع في الوصول إلى توافقات وبناء مؤسسات تعكس تجاوز تجربة العنف وتضمن استمرار السلام ومن ثَم الاستقرار والتعايش المديد بين السكان. وهذا التعايش المديد في مناخ السلام الأهلي والاستقرار هو الذي يسمح بنمو المشترك الثقافي والسياسي والاجتماعي بين الأفراد، ويحوّل إجماع الحد الأدنى إلى إجماع أعلى، ويضمن للمجتمع والدولة التناغم والانسجام وطول البقاء والاستقرار، فكل دولة هي مشروع بناء أمة أو مجتمع متفاهم مع نفسه ومع السلطة المركزية التي يخضع لها طواعية وتقوم بمهام تنظيم شؤونه وإدارة مصالحه.

ـ ٢ ـ

من هنا يُطلق مصطلح دولة في الواقع على نماذج لا حصر لها من الدول، كاملة التكوين أو مُنجزة، ناقصة التكوين أو غير مستكملة لشروطها،

بل ومجهضة كالمولود السقط أو الطرح. ويطلق كذلك على أصناف من الدول ذات أشكال من التنظيم للسلطة العامة، وللمجتمع ككل، ووظائف عسكرية أو اقتصادية أو ثقافية واجتماعية، وغايات يمكن أن تتباين من النقيض إلى النقيض. ونخلط غالباً في تصوراتنا المبسطة بين الدولة بالمعنى الذي كان سائداً في التاريخ القديم (كالدول والممالك القديمة) والذي ساد في القرون الوسطى وأطلقت الأدبيات التاريخية عليه اسم الإمبراطورية أو الخلافة أو السلطنة، وذاك الذي تسمّيه الأدبيات الحديثة بالدولة وتعني به الدولةَ الأمة، أي نموذجاً خاصّاً من الدول لا تستكمل شروطه وجود سلطة مركزية سيدة تخضع جماعة من الناس لسلطتها بأي وسيلة كانت وعلى رقعة محددة من الأرض، وإنما نوع من الإدارة السياسية المركزية المرتبطة بمشاركة المجتمع نفسه وتحت إشرافه وسيطرته الدائمة، وهذا ما يفسر نزوع هذا الصنف من الدول إلى تثمين الأصول الإجرائية الديمقراطية، بل والتماهي معها.

لذلك، إذا لم نشأ أن نناقش في الفراغ فلا بد من أن نميّز - عند النقاش في موضوع الدولة - النموذج الذي نتحدّث عنه، وماذا نقصد بالدولة. فالإسلامي المعاصر عندما يتحدّث عن دولة يقصد في الواقع ما تسمّيه الأدبيات الفقهية الإسلامية الكلاسيكية الإمامة، وهي تُعنى بتنصيب قيادة الجماعة المسلمة وترتيب السلطات داخل هذه القيادة، وتعيين حقوق القادة على المؤمنين وحقوق المؤمنين على القادة. وليس لهذه الدولة المجسّدة لنظرية الإمامة أيُّ علاقة في الواقع بالدولة التي يتحدث عنها الليبرالي أو المتأثر بالفكر الليبرالي في عصرنا؛ فهو يعني بها الدولة الحديثة بما تمثّله من ارتباط وثيق بين السلطة العامة المنظِّمة للمجتمع ككل وهذا المجتمع نفسه، أو ما تسميه النظرية الحديثة الدولة الأمة التي تستمد السلطة المركزية سيادتها من الشعب ولا تستمر إلا بفضل الشرعية التي تؤمّنها لها الانتخابات أو الاستشارات الدورية. وبمقدار ما تجسّد الدولة هنا إرادة المجتمع وتعبّر عن خياراته الممثّلة في الأغلبية فهي تنظر إلى نفسها على أنها دولة المجتمع، والمسؤولة الأولى عن تنظيم شؤونه وضمان حقوقه، وتحقيق غاياته لا غايات الدين أو الغايات التي ينشدها

الدين أو الهيئة الدينية، ولا غايات النخبة الأرستقراطية أو عصبية القبيلة أو الطائفة الحاكمة[٢].

أما بالنسبة إلى أصحاب النظرية الماركسية فليست الدولة التي يتحدّثون عنها غالباً سوى الأداة المنفصلة عن المجتمع والقائمة فوقه، التي تستخدمها الطبقة المسيطرة لإخضاع الطبقات الدنيا؛ وهي بالتالي التعبير الساطع عن الاستلاب السياسي الذي تعيشه المجتمعات ما قبل الشيوعية، الناجم هو نفسه عن الانقسام الطبقي الذي يمثّل البنية الأساسية للمجتمعات حتى وقتنا الراهن. والسياسة ليست في هذا المنظور شيئاً آخر سوى تحقيق الدولة لوظيفتها، أي عمل الدولة من أجل إخضاع الطبقات المنتجة وتكريس هذا الخضوع بالسيف وبالأيديولوجية الهادفة إلى تزييف الوعي. ولذلك ارتبط التحرّر الإنساني في نظر الماركسيين بتلاشي الدولة أو انطفائها بموازاة اختفاء الانقسام الطبقي مع اكتمال نموذج المجتمع الشيوعي الخالي من الطبقات. وقد عبّر ماركس عن اختفاء السياسة والدولة المنتجة لها والمنظّمة لممارستها ـ من دون أن يعني ذلك غياب وظيفة التنظيم والإدارة التي لا وجود لمجتمع من دونهما ـ بجملة مشهورة يقول فيها: إن نهاية حقبة الانقسام الطبقي داخل المجتمعات سوف تشهد ولادة تنظيم اجتماعي تحلّ فيه إدارة الأشياء محل حكم الأشخاص، فالإدارة ترتبط بتنظيم شؤون المجتمعات المادية، أما الحكومة فهي تعمل على إعادة إنتاج انقساماتهم الطبقية، أي سيطرة طبقة على طبقة أخرى من خلال تنظيمات تتجاوز الأشياء وتدخل في شؤون الأفراد والأشخاص العيانيين[٣].

والنتيجة التي نريد أن نصل إليها من استعراض بعض محمولات مفهوم الدولة ـ وهي تتجاوز بكثير ما ذكرنا، حتى لَنَكاد نعتبر أن لكل دولة حقيقتها

---

(٢) يقول ماكس فيبر في العالِم والسياسي: «الدولة هي مشروع سياسي ذو طابع مؤسسي، نجحت القيادة الإدارية في تطبيقها للقواعد المتبعة في احتكار القسر المادي الشرعي على رقعة معينة من الأرض»، مما يعني أنها الوحيدة القادرة على فرض احترام القانون من خلال سيطرتها على الجيش والعدالة والشرطة.

Le savant et le politique, éd. La Découverte, 2003 Paris.

(٣) انظر فريدريك انجلز، ضد دهرينغ، دهرينغ يقلب العلم، ترجمة الكتاب الصادر عام ١٨٧٨

Mr. E. Dühring bouleverse la science.

وتجربتها الخاصة التي تميّزها عن غيرها ـ هي أن ما يجمع بينها أو أن العنصر الوحيد المشترك الذي يبرّر الحديث عن الدولة ـ مهما كانت، قديمة أو حديثة، كاملة أم ناقصة، مركزية أم طرفية ـ هو وجود سلطة مركزية تعنى بتنظيم المجتمع الكلي وتتمتع هي نفسها بنصيب ما، كبير أو صغير، من التنظيم الداخلي، كما تتمتع بدرجة من السيادة، أي من هامش يسمح لها باتخاذ قرار مستقل في قسم كبير من الشؤون العامة الخاصة بالمجتمع الذي تسيطر عليه أو تحكمه، وليس بالضرورة السيادة الكاملة كما تؤكدها النظرية الحديثة، وتحظى أيضاً بقسط من القبول العام أو الشرعية الذي لا بد منه لضمان حدّ أدنى من الديمومة التاريخية.

لكن حتى على هذا المستوى، هناك من بين علماء الاجتماع من يرفض الربط بين السياسة ووجود الدولة. وهذا ما سعى إلى إبرازه بيير كلاستر في كتابه عن الأسكيمو حيث لا يمنع غياب الدولة ـ من حيث هي سلطة مركزية وتراتب للسلطات ـ وجود سياسة، بمعنى تنظيم المجتمع شؤونه بصورة كلية(٤). وهناك أيضاً من يعتقد أنه من الممكن تجاوز الدولة الراهنة تماماً واستبدالها بوكالات خاصة تقدّم خدماتها للأفراد، تماماً كما يحصل في الخدمات والمنتجات الأخرى التي يتعامل بها السوق. فهي ليست كما يرى ديفيد فريدمان ضرورية من أجل قيام مجتمعات إنسانية منظمة ومتسقة ومنتجة. ومن المؤكد أن فريدمان هذا يشارك أطروحات اليمين النيوليبرالي مع دفع أطروحاته إلى مداه الأقصى، أعني تلك الأطروحات الجديدة التي تنزع إلى تجريد الدولة من وظائفها الاجتماعية والاقتصادية والتربوية، وتعميم علاقات السوق على جميع أنواع الخدمات من قضاء وبريد وشرطة وأمن. . . إلخ(٥).

والقصد أننا عندما نتحدث عن الدولة ينبغي أن نبين عن أي نموذج نحن

---

(٤) تأكد وجود مجتمعات من دون دولة منذ كتابات الرحالة الأوائل إلى أمريكا، وكان الاعتقاد أن هذه المجتمعات تتمتع بتنظيم من نوع لا سياسي أو قبل سياسي، وفي كتابه **المجتمع ضد الدولة** عارَض بيير كلاستر فكرة ربط السياسة بالدولة، وبيّن أن السلطة السياسية لا تتخذ بالضرورة شكل السلطة الإكراهية للدولة.

(٥) ترجمة فرنسية Paris 1992 ,ed. Belles lettres, *Vers une société sans État* وعنوان الكتاب الأصلي *The Machinery of Freedom*.

نتحدث: عن الدولة المدنية، أم الدولة الإمبراطورية أم الدولة السلطنة أم الدولة الحديثة؟ التي نطلق عليها اسم الدولة الأمة نظراً إلى كونها توحّد في مفهومها بين السلطة العمومية والمجتمع السياسي بوصفه مكوّناً من أفراد مواطنين أحرار يشاركون فردياً في ممارسة السلطة وتكوين السياسة، ولا تكون الدولة التي تجمع فيما بينهم ذات سيادة أو سيدة إلا بمقدار ما هي تعبير عن سيادة كل واحد منهم.

ـ ٣ ـ

والحقيقة أن النموذج الحديث للدولة قد جَبَّ جميع ما قبله عملياً ونظرياً أيضاً؛ ولم يعد هناك في العالم كله من يدافع عن نظرية الدولة الإمبراطورية التي تحقق غايات الأرستقراطية الحاكمة وتلبّي مطالبها، ولا عن الدولة الدينية التي تحتكر الهيئة الدينية ـ كنيسةً كانت أم جماعة منظمة ـ حق السيادة فيها من دون الأمة أو الشعب، ولا عن الدولة السلطنة التي يفرض فيها القادة العسكريون غالباً أنفسهم على البلدان والمجتمعات بقوة السلاح والقهر، ولا عن الدولة القبلية التي تنتظم شؤون أعضائها بحسب الأعراف والتقاليد الموروثة.

عندما نتحدث عن الدولة اليوم فنحن نقصد في الواقع المجتمعات المنظمة في إطار دولة أو قوة مركزية تتحلّى بحد ما من السيادة واحتكار العنف، وتستند في وجودها وتجدّدها إلى إرادة أعضائها ومشاركتهم الفعلية، ولا تحظى بالاستقرار والسلام والديمومة إلا بفضل ما تتمتع به من شرعية قانونية وسياسية. ومن الواضح أن الدولة من حيث هي جهاز أو مؤسسات ليست هي العنصر المهم في الدولة الحديثة وإنما المهم هو الأمة؛ فهي لا توجد من دونها، فإذا انحلّت الأمة أو تفكّكت زالت الدولة من حيث هي مشروع لبناء أمة أو لضمان استمرارها، أي تنظيم لفعل السياسة المكوّن لها، وفقدت معنى وجودها وغاياتها كدولة الأمة، وتحوّلت إلى دولة أمة معلّقة كما تمثّل ذلك الدكتاتورية، أو إلى دولة سلطانية أو عصبوية قائمة بفعل القهر والسيطرة بالقوة، أو بالتفاهم مع البيئة الجيوسياسية أو بكليهما.

بماذا تفيدنا هذه المقاربة السريعة لمفهوم الدولة؟ إنها تساعدنا على

إعادة تصويب محور النقاش الدائر بيننا حول الدولة. وفي نظري لن نخرج من الطريق المسدود إلا بالانتقال من النقاش في الدولة الإسلامية أو الديمقراطية ـ بوصفها نماذج جاهزة تستدعي الولاء أو تأكيد الأسبقية ـ إلى النقاش في المجتمع السياسي الذي نريد إقامته. وعندما نتحدث عن مجتمع سياسي أو جماعة سياسية فنحن نقصد في الواقع نوعية العقد الذي ستقوم عليه الرابطة بين الأفراد والقيم التي توجههم والغايات التي تبرر اجتماعهم بل تسمح بتحقيق هذا الاجتماع واستمراره.

فالدولة الاسلامية مفهوم يمكن أن يستقيم إذا كانت الجماعة السياسية التي نريد تكوينها ونعتقد بصلاحها هي جماعة إسلامية يشكل الإخلاص لدينها وإيمانها ومطابقة سلوك كل فرد فيها مع المطالب الدينية غايتها الرئيسة. وفي هذه الحالة يكون السعي نحو الخلاص الأخروي هدفاً مسبقاً على غيره من الأهداف، ويصبح تأمين الدولة شروط تلبية الفرائض الدينية وتطبيق مبادئ الدين وظيفة السلطة العمومية الأساسية.

وبالمقابل يتغير الأمر إذا كانت الجماعة السياسية التي نريد تكوينها أو ندافع عن فكرة تكوينها جماعة سياسية من النوع الوطني/المواطني الذي يتيح تعاضد أفراد ينتمون إلى مذاهب وأديان مختلفة، يجمع بينهم البحث المشترك عن مصالح مشتركة، كالارتقاء بشروط حياتهم العقلية والبدنية، أي بنظام مجتمعاتهم ومنظوماتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتقنية والعلمية، ومن وراء ذلك بشروط اندماجهم في حضارة عصرهم والمشاركة الإيجابية والفعالة فيها، مع ترك شؤون العقيدة الدينية لضمير الأفراد المؤمنين، وتحويل الدين من قاعدة للعمل السياسي أو لعمل السلطة العمومية، إلى إطار للحياة الخاصة الحرة التي تنتظم شؤونها باختيار أعضائها وتفاهمهم من دون وصاية عليهم لكنيسة أو دولة.

وفي اعتقادي يشكل الخلط التلقائي وغير الواعي غالباً عند المفكرين الذين يطلقون على أنفسهم اسم الإسلاميين بين مفهوم الجماعة عموماً ومفهوم الجماعة السياسية يشكل السببَ الرئيس لسوء الفهم والتفاهم مع المفكرين الذين يسمون أنفسهم حداثيين أو عصرانيين. وهكذا لا يلحظ معظمهم أي تمييز بين أنماط الجماعات السياسية، تلك التي تقوم على

أساس رابطة الدين وتعطي مفهوم الأخ المؤمن، وتلك التي تقوم على رابطة السياسة وتعطي مفهوم المواطنية. والحال، ليس جميع الجماعات جماعات سياسية، وليست كلها مؤهلة لتوليد جماعة سياسية، وليست الجماعات السياسية الناجمة عنها متشابهة في معناها ومضمون سياساتها. والقصد أن نصاب السياسة ليس واحداً، وليست ماهية السياسي متطابقة في كل العصور والأقطار. نصاب السياسة في العصر الوسيط ليس هو نفسه في العصر الحديث، وهو ليس في العصر الوسيط بالمضمون ذاته في القطر الأثيني والقطر المصري أو العراقي. بمعنى آخر، لا تتأسس الدولة ـ محور السياسة وغايتها ـ على الأركان ذاتها في كل حقبة وكل مكان. فقد تقوم الدولة على الدين، كما يمكن أن تقوم على القومية، كما يمكن أن تقوم على القانون، وتكون دولة ديمقراطية قانونية. ونصاب السياسة، أي مشمولاتها من مجالات وطرائق ووسائل وغايات ليست واحدة في كل الحالات. وما نسميه دولة في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية ليس له علاقة بمفهوم الدولة الحديثة كما نعرفه في العصر الراهن، وإن كان يشكل نمطاً من أنماط الكيانات السياسية.

قد تكون الرابطة الدينية أساساً لرابطة سياسية، وقد تتطابق جماعة الدين مع جماعة الدولة، أو الجماعة السياسية، لكن هذا ليس شرطاً، ولا يمثّل الحالة السائدة في التاريخ. وهو في العصر الحديث أكثر ندرة من أي فترة سابقة. فلا توجد اليوم جماعة دينية متطابقة تماماً مع الجماعة السياسية، ولا يستثنى من ذلك الدول القائمة صراحة على الرابطة الدينية، مثل إسرائيل وباكستان. وبالعكس لا تقوم السياسة اليوم من حيث هي تحقيق لسلطة ودولة من خارج الرابطة السياسية، ذلك أن السلطة والدولة الحديثتين تستدعيان كشرط لهما تراجع أسبقية علاقات العصبية الطبيعية أو شبه الطبيعية لصالح نشوء علاقة مواطنية قائمة على وحدة القانون ومساواة المواطنين أمامه معاً.

وليست العلاقة بين الجماعة السياسية والدولة واحدة في كل الأنماط السياسية. فعلاقة الدولة بالجماعة الدينية في الحقبة الإسلامية ليست من النوع ذاته الذي يحكم علاقة الدولة الحديثة بالأمة. فالدولة في النمط الأول مضافة إلى الجماعة من خارجها، أو آلة قهر خاصة تسندها شرعية دينية

مستمدة من مطابقة تشريعاتها، فعلياً أو شكلياً، لأحكام الشريعة الدينية أو ما يُعتقد أنه كذلك. أما الدولة الحديثة في شكلها المكتمل الديمقراطي فهي دولة الجماعة ومنبثقة عنها، بل هي الجماعة ذاتها وقد تجسدت في شكل مؤسسي منظم، وهي تستمدّ شرعيتها من نفسها، أي من آلية التمثيل الديمقراطي نفسه المعبّر عنه في مجلس تشريعي منتخب.

في الحالة الأولى تكون الدولة سلطانية، خاضعة للعصبية التي تستبد بسلطتها وتسيطر عليها، وتخضع من خلالها المجتمع لنظام ثابت. وفي الحالة الثانية تكون دولة أمة، تعكس نشوء رابطة سياسية تجمع بين مواطنين، وتترجم إرادتهم في العيش المشترك، وترجع إليهم في كل ما يتعلق بمصالحهم العامة والخاصة، وتعمل من خلال مبادئ دستورية وقانونية واضحة ومضبوطة، من حيث أسلوب التشريع وضبط أصوله وقواعد عمله وتعديله.

وكما يتطلب تحديد مفهوم الجماعة التدقيق في الدلالات المختلفة لمصطلح الدولة السلطانية والديمقراطية، يتطلب تحديد مفهوم الدولة التدقيق في استخدام مصطلح الأمة. فالأمة بالمعنى الديني، وهنا الأمة الاسلامية، ليست هي نفسها المقصودة بالمعنى الوضعي، أي الأمة الحديثة المواطنية. فعندما نتحدث عن الأمة أو الجماعة السياسية اليوم فنحن لا نشير إلى الجماعة الدينية أو إلى الجماعة الدينية بوصفها جماعة سياسية، ولكن إلى رابطة سياسية مختلفة كلياً عن الرابطة الدينية، من دون أن تكون نقيضاً لها أو في صراع معها. وهذا التمييز مهم جداً في نقاشنا حول الأوضاع العربية الراهنة التي لا تتطابق الدول القائمة فيها مع الجماعة الدينية بأي شكل.

وعلى سبيل المثال، عندما نتحدث عن إجماع الأمة من منظور الفقه الإسلامي، ونعني به إجماع الأكثرية الإسلامية في هذا البلد أو ذاك، فنحن ننفي وجود الأمة بالمعنى السياسي، ونرد الرابطة السياسية الجديدة، ربما من دون أن ندري، إلى الرابطة الدينية، ونجعل من غير المسلمين حتماً مواطنين مختلفين أو مغايرين، يمكن أن نفكر بأفضل السبل لمعالجة مشكلتهم وضمان العدالة تجاههم، وحتى المساواة، إلا أننا ندمر معنى الأمة بالمعنى الحديث

الذي يعني الرابطة السياسية المستندة إلى وجود دولة وسلطة مركزية موحدة وقانون تتعامل مع المجتمع كأفراد لهم حقوق وعليهم واجبات، أي كأفراد متساوين أمام القانون، ولا تنظر في اعتقاداتهم سواء أكانت دينية أو غير دينية، ولا يهمّها إصلاح هذه الاعتقادات أو التدخل في شؤونها. هذا مفهوم آخر للأمة يشير إلى رابطة سياسية قانونية تجمع بين الأفراد بصرف النظر عن اعتقاداتهم، يختلف كلياً عن مفهوم الأمة بمعنى الجماعة الدينية التي تؤلف بين أفراد ينتمون إلى عقيدة واحدة هي محور ائتلافهم، وبالتالي وبالضرورة مرجعهم في كل ما يصدر عنهم ويؤسس لوجودهم، بما في ذلك الدولة التي ينضوون تحت جناحها.

ـ ٤ ـ

وربما كان من الأنسب لإزالة الالتباس استخدام مصطلح الرابطة السياسية التي تمر حتماً عبر الدولة، سواء أكانت قائمة فعلاً أو في مسار التكوين كما هو الحال لدى الحركات القومية الحديثة. فكما ذكرت ليست سياسية أو منتجة لنصاب سياسي وبالتالي لدولة أيُّ جماعة أو رابطة بين الأفراد. رابطة الدين والعقيدة والعصبية القبلية والعائلية ليست رابطة سياسية، وليست منتجة ـ تلقائياً ومهما توسعت دائرة نفوذها وانتشارها ـ لرابطة سياسية. وحتى تتحول كل منها أو بعضها إلى رابطة سياسية لا بد من أن تطرأ عليها أو تكون قد طرأت عليها تحولات عميقة، أي حصلت فيها طفرة، تنتقل بموجبها روح التكافل من إطار العصبية المرتبطة بمشاعر القرابة العضوية، العقدية أو الدموية، إلى إطار الوعي السياسي بمصير مشترك مرتبط بوجود الدولة، وبالوجود معاً داخل الدولة، وبالمسؤولية عنها. لذلك لا تنفصل الأمة بالمعنى السياسي الحديث عن وجود الدولة، ولا يمكن التفكير فيها خارجها. وحتى عندما يكون الوعي السياسي مرتبطاً بمشروع أمة تتجاوز حدود الكيانات السياسية القائمة، كما هو الحال بالنسبة إلى القومية العربية، فإن فكرة الأمة لا تستقيم من دون التفكير بدولة الوحدة، بل إن مبرّر وجود القومية العربية وهدفها هو تكوين الدولة الواحدة. فالأمة بالمعنى السياسي، أي كرابطة بين أفراد يوحّدهم الولاء للدولة القائمة والخضوع لقوانينها لا تنفصل عن الدولة بالمعنى الوضعي،

أي كنتاج إرادة الأفراد واختياراتهم، بما في ذلك بل في مقدمة ذلك المبادئ والقوانين التي تقوم عليها.

وعدم التمييز بين مفهوم الأمة بالمعنى الديني والمعنى السياسي هو الذي يمنع من إدراك أن الحديث عن أكثرية وأقلية دينيتين، حتى في إطار الدفاع عن مبدأ المساواة، لا معنى له في إطار المفهوم الوطني للدولة؛ إذ متى ما طبقت فكرة الأمة بالمعنى الحديث الذي يجعل منها التجسيد السياسي لإرادة أعضائها، بصرف النظر عن أصلهم ودينهم، تساوى أفرادها أمام القانون، وأصبحوا شركاء متساوين في مشروع أو شركة واحدة هي الدولة، ومنتمين إلى قانون هو ثمرة اختيارهم وإرادتهم الحرة، ولم تعد الاعتقادات الدينية مكاناً للتعريف داخل الدولة وعلى مستواها، حتى إن استمرت محدِّداً أساسياً على مستوى الحياة المدنية والأهلية. وتنتفي في هذه الحالة الحاجة إلى التذكير بالنسبة العددية لهذه الجماعة أو تلك إلى مجموع السكان، ولا يعود لهذه النسبة أيضاً أي قيمة في تحديد العلاقة بين الفرد المواطن والدولة.

فليس للمسلم أو لا ينبغي أن يكون له في منظور الدولة الديمقراطية القائمة على المساواة في المواطنية مزايا خاصة في علاقته بالدولة تترتب على انتمائه إلى جماعة تشكل أكثرية دينية، ولا للمسيحي واجبات مختلفة أو أكثر لأنه ينتمي إلى جماعة تمثّل أقلية دينية. بمعنى آخر ليس للحديث عن أقليات وأكثريات دينية أي معنى في ميدان العلاقة بين الدولة والمواطن الفرد، ولا بالتالي للكلام في المساواة بين الجماعات الدينية أو إنصاف جماعة ضد أخرى، بسبب حجمها أو موقعها، اللَّهُمَّ إلا على سبيل احترام خصوصية بعض الجماعات الثقافية.

- ٥ -

يعتقد بعض المفكرين الإسلاميين ومنهم طارق البشري[٦] أن إسلامية الدولة لا تلغي المساواة بين المواطنين، ولكنها تؤكد فقط مرجعية الدولة، فهو يكتب مثلاً في نهاية بحثه: «والحال أن الدستور عندما يؤكد إسلامية

(٦) ورقة المستشار طارق البشري، «الجماعة السياسة والمواطنة من منظور إسلامي». ندوة القومية والدين، الإسكندرية، ١١ - ١٢ ديسمبر ٢٠٠٧.

الدولة فهو يؤكّد أيضاً حقوق المساواة بين المواطنين جميعاً، ويؤكد الحقوق المتساوية المستقاة من مبدأ المواطنة، وهو بهذا الجمع بين النصّ على إسلامية الدولة وأن مرجعيتها هي مبادئ التشريع الإسلامي، والنصّ على المساواة بين المواطنين، إنما يكون قد اعتمد من وجهات النظر الإسلامية ما يؤكد المساواة بين المواطنين، ويكون قد أقرّ بأن المساواة بين المواطنين هي مما يعتمده من المبادئ المستندة إلى الفقه الإسلامي. والمعروف في أصول الفقه الإسلامي أن لولي الأمر ـ إماماً كان أو قاضياً ـ أن يرجح من الآراء التي يسعها الفقه الإسلامي ما يرى ترجيحه، فيصير هذا الرأي هو ما يكتسب الشرعية في الحالة العينية التي رجح فيها، وذلك كله ما دامت وجوه النظر الفقهي تسع هذا النظر».

ربما كان المقصود أن دين الإسلام هو دين المساواة بين البشر، والدولة التي تعلنه مرجعاً لها لا يمكن إلا أن تكون دولة مساواة بين المواطنين بصرف النظر عن اعتقاداتهم الدينية. لكن في هذه الحالة مَن الذي يحدد مبادئ التشريع الإسلامي ويسهر على تفسيرها؟ وما الذي يضمن أن لا يزوغ الفقيه الذي سيتولى تلك المهمة، إماماً كان أو قاضياً، عن الحق ما دام لا يخضع لمرجعية أخرى سوى مرجعية النص الذي يملك وحده أو يعتقد أنه يملك مفتاحه؟ وكيف يمكن أن تستقيم المساواة بين المواطنين»، مسلمين ومسيحيين ولا متدينين، إذا كانت الدولة وقوانينها مستمدة من شريعة أو ما يعتقد أنه شريعة فئة واحدة منها؟ لعل المستشار يرى في المساواة نوعاً من التوزيع العادل أو الاحترام المتبادل للحقوق، وهنا حقوق الأقليات الدينية بشكل خاص، لكن ما هو الموقف من حقّ المواطنين من غير المسلمين في المساهمة في صوغ قوانين البلاد وتشريعها؟

من الواضح أن طارق البشري لا يأخذ تماماً بالنظرية الفقهية التقليدية التي تقر بمشاركة غير المسلمين في قضايا التنفيذ والتفويض مع الاحتفاظ بقضايا التشريع أو بكل منصب يتضمّن التشريع حكراً على المسلمين، لكن الأسلوب الذي يختاره لتجاوزها وإن نجح في الالتفاف على الاعتراضات القديمة إلا أنه يعجز عن تلبية حاجات بناء منطق مواطني جديد، فهو يبيح ولاية المرأة وولاية غير المسلم في المناصب التشريعية، انطلاقاً من التأكيد

أن الشخص لم يعد هو صاحب القرار في الدولة الحديثة وإنما هو يعمل ضمن مؤسسة تضبط عمله وتتحكم هي نفسها بقراره، وبالتالي فلا حرج في أن يتولى المسؤولية العليا في هذه المؤسسات غير مسلم.

لكن هذا التخريج الفقهي الجميل لا يستقيم في الواقع إلا إذا كانت هناك ضمانة في أن تبقى المؤسسات خاضعة للإسلام أو محكومة بمنطق الشريعة الإسلامية. وهذا هو هدف تأكيد المرجعية الإسلامية للدولة، وفي ما وراء ذلك، فإن العداء غير المفهوم في نظري لمفهوم علمنة الدولة، أو إخضاعها لإرادة مواطنيها من دون فرض التزام ديني أو عقائدي عليها. وهذا يشبه ما كان عليه الأمر في النظم الشيوعية أو القومية المرتبطة بثوابت تحدّ من سيادة الشعب وتؤطر قراراته ضمن صيغة لا تفيد إلا من يضعون أنفسهم في موقع الوصاية على الدولة والشعب، أعني حماية العقيدة ونقائها.

يبدو لي أن هناك مشكلة عدم إمكانية حسم مسألة المرجعية الإسلامية ـ أي علاقة المسلمين بالدولة، والعرب منهم بشكل خاص ـ من دون الإجابة عنها. وهذه المشكلة تنبع من الشعور السائد عندنا نحن المسلمين بأن كوننا أكثرية من السكان يرتب لنا حقوقاً على الدولة، أو يعطينا الحق في حيازة حصة أكبر منها، وبشكل خاص في ما يتعلق بالمرجعية والتشريع، كما لو كانت هناك حقوق إضافية للأغلبية الدينية تمكنها من المطالبة بجعل دينها مرجعية للدولة، وهو ما يؤدي حقيقة إلى قطع الطريق تماماً على بناء مفهوم الدولة والجماعة السياسية.

والحال أن الأغلبية الوحيدة المعترف بها رسمياً في الدولة الحديثة هي الأغلبية السياسية، وعلى الأغلبية الدينية أن تعبّر عن نفسها عبر الأغلبية السياسية لا أن تفرض نفسها عليها من خارجها، هذه هي قاعدة العمل في الدولة الديمقراطية، ولكل دولة قاعدة عمل. ولا يمكن وضع قاعدة الأغلبية الدينية والأغلبية السياسية معاً، فهذا يخلق تناقضاً لا يمكن تجاوزه، وهو ما نعيشه اليوم ويحرمنا من التقدم. علينا أن نقر بقاعدة الأغلبية السياسية التي لا تعني أبداً نفي الأغلبية الدينية، وإنما تمييز إطار التعبير عن كل منهما: السياسية في الدولة وفي كل ما يتعلق بالعلاقة معها، والدينية في المجتمع

وكل ما يتعلق بالهداية الروحية والتربية البشرية والصراع على حقل الثقافة وتكوين الوعي وتسويد القيم الاجتماعية. فميدان الدين هو الجدال، أي الوعي والعقل والروح، لأن الدين يخاطب الإنسان والعقل، وميدان السياسة هو الأصول الإجرائية والقانونية التي يقوم عليها النظام العام، والتي ترمي إلى تنظيم أمور الهيئة الاجتماعية الاعتبارية، والسهر على شؤونها، والعناية باستقرارها وتقدمها وازدهارها.

لا يمكن للمسلمين أن يطالبوا بحقوق إضافية أو بمزايا خاصة للأغلبية الدينية في إطار علاقتهم بالدولة إذا كانوا يريديون بالفعل دولة ديمقراطية قائمة على علاقة بين مواطنين أحرار، ومكونة لحريتهم ومساواتهم أو لمواطنتهم معاً. وليس من المنطق أيضاً أن يسعوا إلى ذلك بينما هم أغلبية تتمتع بحكم الواقع بمزايا الأغلبية، وتفرض حتماً ومن دون اختيار ثقافتها ورموزها وأذواقها على المجتمع ككل. من يحتاج إلى اتخاذ احتياطات وربما المطالبة بمزايا خاصة أو باستثناءات هي الأقلية الدينية أو القومية. ولا يمكن لمطالبة الأغلبية بمزايا فوق ما يقدمه لها وزنها العددي النسبي منها، إلا أن يفسر على أنه محاولة لقطع الطريق على مطالبة الأقليات بحقوقها المتساوية، أي على نشوء مواطنية متساوية وحرة بالفعل، بعيدة عن أي إكراه. وفي إطار نظام سياسي يعتمد قاعدة الأغلبية السياسية ويأخذ بالديمقراطية والمساواة بين أبناء الدولة جميعاً تعمل هذه النزعة بعكس المطلوب، أقصد أن من المفروض أن تقدم الأغلبية الدينية أو القومية التي لا خطر على هيمنتها الثقافية هي نفسها ضمانات تطمئن الأقلية الدينية أو القومية وليس العكس.

متى ما نظرنا إلى الأمة بالمعنى السياسي وصرفنا النظر عن التميزات الدينية والإثنية لم يعد هناك معنى للحديث عن مرجعية إسلامية؛ فالإسلام مرجعية الجماعة المسلمة والمسلمين بصرف النظر عن صفتهم كمواطنين وعن الدولة التي هم مواطنون فيها، أو بالإضافة إلى مواطنيتهم التي ينبغي أن لا يزيدها الانتماء إلى دين ما ولا ينقص منها الانتماء إلى دين آخر قوة أو قيمة. لكن مرجعية الدولة لا يمكن أن تكون سوى الشعب، أي مجموع الأفراد المنضوين تحت لواء الدولة، والمسؤولين عن تسييرها والمشاركة في صوغ تشريعاتها وتطبيق قوانينها. وهذا هو معنى العبارة:

الشعب مصدر السلطات، وإليه يكون الرجوع حتماً عبر الانتخابات والاستفتاءات، كلما تعرض المجتمع لأزمة أو حصل اختلاف في تفسير القوانين والنصوص.

والحديث عن مرجعية إسلامية مسبقة تحدِّد سقف الحرية والعدالة والمساواة في الدولة يعني وضع شرعية أخرى إلى جانب الشرعية الديمقراطية المتمثلة في إرادة الناخبين وقبولهم، وهي الشرعية الدينية التي لا يمكن أن تتحقق من دون وصاية فقهية تحدّد ـ كما هو الحال في الجمهورية الإسلامية الإيرانية اليوم على سبيل المثال ـ تطابق قوانين البلاد المشترعة في المجلس النيابي مع أحكام الفقيه الولي أو الوصي، أي مع إرادة المرشد العام للثورة أو للدولة.

وبعكس ما يعتقد أصحاب نظرية مرجعية الدولة الإسلامية، لا تكمن المشكلة الرئيسة في هذه النظرية في تحويلها غير المسلمين إلى مواطنين من الدرجة الثانية، أو في ما يمكن أن تسببه من انتقاص في حقوقهم وتمثيل مصالحهم، وإنما أخطر من ذلك في قطع الطريق على نشوء علاقة مواطنة فعلية، وإجبار المسلمين على التصرف باعتبار كل فرد منهم عضواً في طائفة دينية قبل أن يكون مواطناً حراً وعضواً في دولة، أي حرمان المسلمين أنفسهم من صفة المواطنين وتحويل الدولة إلى زعامة قبلية، فما يميّز الطائفة عن الجماعة الدينية هو بالضبط قيامها على مبدأ العصبية الذي لخصه القدماء في عبارة قوية: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»، أي إلى ما يشبه القبيلة التي تتصرف بدافع التضامن العصبي ضدّ قبائل أخرى، فيصبح مصير المسلم وتفكيره مرتبطيْن بمنطق الدفاع عن العصبية القبلية التي تمثلها جماعة لم يعد فيها أحد يحتكم إلى العقل ولا يستند في سلوكه إلى مبادئ الإيمان وقيم الدين الأخلاقية والإنسانية، وإنما إلى مصلحة الطائفة ومكانتها وموقعها في الدولة.

إن مشكلتها كامنة في تجريد المسلم نفسه من حقوقه في أن يكون فرداً حراً مستقلاً مجتهداً في الدين وفي السياسة معاً، من دون كنيسة وكهنوت، ومن دون زعامة دينية طائفية مفترضة، وبالتالي في مصادرة

إرادة المسلمين كأفراد من أجل تكوين زعامة عصبية تحكم باسمهم في إطار الصراع على الموارد وتوزيع الحصص في دولة فُرِّغَتْ من مضمونها، وأصبحت ضحية تفاهم زعماء الطوائف ونزاعاتهم الأبدية، على مثال ما هو قائم في لبنان وما يراد له أن يقوم بالقوة والعنف في العراق.

من هنا لا ينبع الاعتراض على فكرة مرجعية الدولة الاسلامية من اعتراض على قيم الدين نفسه، ولا على مكانته الاجتماعية أو هيمنته الثقافية والفكرية، ولا على حق الأكثرية المسلمة في تسويد قيمها وأسلوب حياتها حيث هي الأغلبية، وإنما من الاعتقاد بأن استقلال الدولة عن جميع الزعامات والقيادات الدينية والفلسفية، وارتفاعها عن التدخل في الشؤون الإيمانية والاعتقادية، في أي صورة جاءت، باستثناء تمكين أصحاب الأديان والمذاهب الفكرية من ممارسة عباداتهم واعتقاداتهم بحرية، وتوفير وسائل هذه الممارسة المادية والمعنوية هو شرط نشوء رابطة جديدة بين أعضاء المجتمع المكون من مذاهب وأديان واعتقادات مختلفة ومتعددة ومتباينة حتى داخل الدين الواحد، هي رابطة الوطنية التي تجمع الأفراد عبر الطوائف والمذاهب جميعاً، وتؤلّف منهم شعباً واحداً. ووسيلة هذا الجمع وذاك التأليف هي بالضبط تكوين المواطنية التي تعبّر عن ضمان مكانة واحدة للأفراد كافة، مرتبطة هي نفسها بإقرارهم لبعضهم البعض بحقوق واحدة، يترتب عليها مسؤوليات واحدة وواجبات متساوية أيضاً. وفي هذه المساواة في الحقوق والواجبات على مستوى العلاقة بالدولة والسياسة يعاد بناء الفرد كمواطن، ويتم تجاوز تمايزه على مستوى المجتمع المدني كمؤمن أو صاحب اعتقاد مختلف وعضو في جماعة أهلية متميزة. ومن دون بناء هذه الرابطة الموحدة من خلال مفهوم المساواة في الحقوق والواجبات لا يمكن الخروج من نزاعات المجتمع الأهلي واختلافاته وتمايزه، ولا بناء دولة أمة ومواطنية.

بديل ذلك سيكون بالضرورة إما الفوضى والنزاع الدائم بين طوائف وقبائل لا رابط بينها، لأنها لم ترتفع إلى مستوى المبدأ السياسي، أو حكم الطائفية أو القبلية أو المافيا النابع من نجاح إحدى الجماعات الأهلية

الخاصة في اختطاف الدولة، التي نشأت في السياق التاريخي الخاص لحركة الاستعمار ونزع الاستعمار، والسيطرة عليها واستخدامها كأداة وآلة لإخضاع الطوائف والقبائل والجماعات الأهلية المتفرقة الأخرى، وفرض الإذعان عليها، واستعبادها لتحقيق مصالح خاصة أو مآرب وأمجاد شخصية لزعاماتها.

ـ ٦ ـ

مهما أجرينا من تعديل على الصيغة الأساسية لأيديولوجية الدولة الإسلاموية، لن يكون من الممكن تحويل الإسلام، وهو رابطة دينية واعتقادية أصلاً، إلى أساس لرابطة سياسية تجمع بين المسلم والمسيحي والبوذي والمؤمن والأقل إيماناً وغير المؤمن، كما أنه ليس من وظائف الدولة أن تفتش في قرارة كل فرد لتعرف مدى إيمانه وعدم إيمانه، بل أكثر من ذلك، ليس من الممكن في نظري ـ مع التمسك بفكرة المرجعية الإسلامية للدولة والدعوة لها مهما خففنا من مطالب هذه الدعوة ومن مغالاة أصحابها أو بعض أصحابها ـ حتى إعادة بناء الرابطة الإسلامية المفككة، أي إحياء الجماعة الدينية، ولا تجاوز التمايزات والاختلافات المتفاقمة بين أبنائها بسبب تباعد مصالحهم الاجتماعية وتباين انتماءاتهم السياسية وتعدّد ولاءاتهم الفكرية وتطلعاتهم الفردية والجمعية. ولن تكون نتيجة هذه المحاولات والمساعي النبيلة سوى إضاعة فرصة بناء الرابطة السياسية ودولة المواطنة من جهة، وإضعاف قدرة المسلمين على مواجهة مخاطر الانقسام والاختلاف الديني والمذهبي وما يقود إليه من توسيع دائرة الفتنة والاقتتال في ما بينهم من جهة ثانية، كما هو قائم اليوم في أكثر من قطر من أقطارنا.

لا يعني التمييز الذهني بين الانتماء إلى جماعة دينية والولاء لدولة القانون الديمقراطية انتقاصاً من مكانة الإيمان لصالح السياسة، ولا يمكن لمثل هذا الشعور أن ينشأ إلا عند أناس دخل في أذهانهم تقديس السلطة والاستلاب للدولة بسبب ما تتمتع به من قوة قهر وإكراه، وربما الحلم بتملك مثل هذه القوة هو الذي يدفع إلى التمسك بمفاهيم غير عملية وغير إنسانية

أحياناً، كما لا يعني هذا التمييز المطلوب لبناء جماعة سياسية مستقرة وحية، يتعايش فيها جميع أبنائها بصرف النظر عن اعتقاداتهم الدينية وغير الدينية، عدم إمكانية الجمع بين مطالب الدنيا ومطالب الحياة الآخرة أو التضحية بإحداها لصالح الأخرى، فلا أحد يمنع المؤمن مهما كانت ديانته أو درجة تدينه من التصرف بحسب الأخلاقيات والمعايير التي يمليها عليه إيمانه، ولا حتى أن يمتنع المؤمن عن الأخذ بمطالب الدنيا، فهذا أيضاً حقه، لكنه يعني أن هناك مطالب عامة ينبغي أن يعترف فيها بحق المشاركة لجميع الأفراد داخل الدولة في تقريرها ـ بصرف النظر عن ديانتهم ودرجة إيمانهم، ولا تستقيم من دون هذه المشاركة ـ تتعلق بالإنسان كإنسان، وفي مقدّمها حفظ الكرامة والحرية والمحافظة على السلامة العقلية والبدنية، ومصالح مشتركة، استراتيجية واقتصادية واجتماعية وقانونية وعلمية، كالحفاظ على حرية البلاد واستقلالها، وتنمية الموارد المادية واللامادية، وتحسين شروط حياة السكان، وحل النزاعات بين الأفراد بحسب قانون مرعي.

وهذا يعني أن المطلوب ليس الفصل بين الدين والسياسة كما يشاع خطأ وإنما الوعي بالفرق بين مهام الانتماء لجماعة دينية وواجبات العمل في إطار الجماعة السياسية، أي التمييز في علاقات الأفراد في ما بينهم، بين ولاءاتهم الدينية أو الفلسفية وانتمائهم الوطني، وعدم الخلط بين ما يجمع المؤمن بأخيه المؤمن من الدين نفسه، وما يجمع المواطن بشريكه المواطن في البلد والدولة نفسهما، بصرف النظر عن الدين وخارج إطار الدين. وهذا يعني أن تتسع ذهنية الفرد إلى أن يكون في الوقت نفسه أخاً في جماعة دينية ومواطناً في دولة مدنية تحكمها قوانين مصوغة ومصوت عليها من قبل جميع أعضاء الجماعة أو الرابطة السياسية.

ولا أعتقد أن هذا من المستحيلات مهما كان إيمان المرء بدينه عميقاً، فلا يمنع المؤمن في أي بلد اليوم من بلدان العالم في المشاركة في رابطة رياضية أو في نقابة تضم أفراداً من أديان مختلفة. والأصل في نجاح هذا النوع من الروابط في جمع أبناء الديانات المختلفة هو التمييز المسبق في ذهن كل فرد بين غايات العمل الروابطي وغايات الانتماء إلى الجماعة

الدينية. فالعضو في رابطة طبية يعرف أن غاية الرابطة ليس نشر عقائد معينة يمكن أن تصطدم بعقيدته الخاصة، ولكن تحسين شروط ممارسة مهنة الطب والارتقاء بحالة أعضائها جميعاً بصرف النظر عن مذاهبهم وأفكارهم. وهكذا ينبغي النظر أيضاً إلى الرابطة السياسية التي هي الدولة وأمة المواطنين المتساوين. فالدولة ليست هي المجال الوحيد لتحقيق الذات، ولا يختصر الانتماء إليها كل انتماء، ولا تجُبّ الواجبات المرتبطة بعضويتها كل الواجبات، ولا يقدّم النفوذ إليها ولا السيطرة عليها كل ما يحتاج إليه الفرد لتأمين حياة مرضية وسعيدة في آن.

لا يمكن الخروج من النزاع الراهن حول الدولة إلا بتخفيض قيمة رهانها، وخلق رهانات أخرى إلى جانبها، وهذا هو ما ترمي إليه النظم الديمقراطية؛ فعضوية الجماعة الدينية، والرابطة المدنية، والحزب السياسي، والأسرة وغيرها، قد تقدم من الرضى عن النفس أكثر مما يقدمه النفوذ إلى السلطة أو المشاركة فيها، لذلك كان تجاوز الاستلاب للدولة أو الحد منه يمر بعلمنة الدولة، أي بنزع الطابع المقدس أو شبه المقدس عنها، أي أيضاً عن وظيفتها، بحيث لا يبقى هناك مجال عند أي فرد للربط بين الوصول إليها وتحقيق الإيمان، أي بين العضوية في الدولة والعضوية في الجماعة الدينية، وبالتالي بين الولاء لها والولاء لله.

الدولة هي آلية لتنظيم الشؤون الاجتماعية المشتركة، التي يمكن أن تتسع أو تتقلص بحسب مشيئة الأفراد أنفسهم، لا أكثر ولا أقل. ولا تخدم المطابقة بين مهام الدولة والمهام الدينية لا الدولة ولا الدين، ولكنها تهدّد بتفريغهما كليهما من مضمونهما وتخليد النزاعات والصراعات الأيديولوجية والسياسية، ليس بين جماعات الأديان المختلفة كما يعتقد كثيرون وإنما بين جماعات الرأي والتأويل والتفسير المختلف داخل الديانة الواحدة ذاتها. لهذا قلت: إن الخروج من دائرة النقاش العقيم يستدعي التقدم في تحديد غايات رابطتنا السياسية أو اجتماعنا السياسي ـ وهو غير الاجتماع الديني ـ وبالتالي تحديد مهام الدولة الرئيسة التي نريد أن نبنيها على أنقاض دولة القهر والعسف والفساد التي نعيش اليوم في ظلها، والتي كثيراً ما استخدمت المظاهر والرموز والفتاوى الدينية ولا تزال من أجل خداع الرأي العام

وجعله يتغاضى عن إساءاتها أو ينحرف بنظره عنها. وهي لم تعد اليوم الإطار الذي يضمن لنا الوحدة والسلامة والاستقلال والسيادة وإنما تحوّلت إلى المصدر الأول لتوليد النزاعات ونشر الفوضى وإنتاج العنف والخراب. وما لم ننجح في إخضاعها والسيطرة عليها وأنسنتها، سوف تبقى ذلك الوحش الأشد بأساً بين الوحوش الكاسرة التي لا تمل من افتراس مواردنا وحقوقنا وحرياتنا وحيواتنا.

(٢)

حول شخصنة الدولة.. متون على هامش الاستبداد

المستشار طارق البشري
مفكر ومؤرخ

من معالم الاستبداد أن تنتقل الدولة من كونها تعبيراً عن جماعة وأداة للحكم بين الناس إلى التمركز حول شخص الحاكم، والتعبير عن مصالح نخبة ضيقة من بطانته، دونما اعتبار للناس ومصالح المواطنين، فلا يبقى ثمة وجود لقوى سياسية اجتماعية تتجاوز إرادة الدولة وهيمنتها.

وتعني شخصنة الدولة أن النظام السياسي والاقتصادي والبيروقراطي بمؤسساته يتحول من نظام قانوني يناط به الفصل بين الناس بالعدل وإدارة دولاب الحكم، إلى الاندماج في المؤسسات القائمة على التنفيذ المحض لإرادة الحاكم المستبد، وخاضعة للإرادة الشخصية المتوحدة المتسيدة على قمة هرم الدولة. وتسود في هذا النظام التفسيرات والاجتهادات التي تدعم الوضع القائم، وتفرغ الدلالات القانونية المرتبطة بعمومية القاعدة القانونية وتجريدها، فتفرغ القانون من هذا المحتوى الموضوعي ليصير ذا مؤدى شخصي ومشخصن لصالح أفراد وأناس بعينهم ذوي علاقات شخصية برأس الدولة ومن يحيطون به.

وعندما ينظر الباحث في خريطة الأنشطة الأهلية أو المؤسسات الشعبية والتكوينات المدنية، ومدى إمكان قيامها قياماً ذاتياً وشعبياً وأهلياً حقيقياً، تأسيساً وتمويلاً وإدارة ومبادرة من دون هيمنة عليها من الدولة، ويدرس مدى وإمكانات حركتها حركة ذاتية فعالة حرة ومؤثرة في المجتمع من دون قمع لها من جانب الدولة، عندما نتحدث في أمور كهذه يتعين ألا نستفتي المبادئ

القانونية المجردة، ولا أن نكتفي بالنظر في القوانين الحاضرة في نصوصها العامة، إنما يتعين علينا أن ننظر إلى المفاد والمؤدّى الواقعي الذي صارت مؤسسات الدولة تتبعه في تطبيق هذه المبادئ والنظم والقوانين، ونستدعي سوابق العمل الفعلي القائم وما آل إليه تطبيق وتوظيف القانون، وفق توازنات القوة السياسية والهيمنة الشخصية على مقدّرات الأمة، وبهذه النظرة ننتهي إلى أنه ليس مسموحاً بوجود مشروع خارج إرادة الدولة المشخصنة، ولا تُقبل حركة ذاتية لأي من التكوينات الأهلية، أو تُعطى أية مشروعية إذا كانت بعيدة عن هذا الفلك المركزي، أو معارضة لمشيئة الدولة المشخصنة. وينتج من ذلك ببساطة أن أي جهد يبذل لإيجاد تكوين أهلي ذي إرادة ذاتية فاعلة، وأن أي تحريك ذاتي شعبي سيقف بأصحابه في دائرة العمل غير المشروع من وجهة نظر الدولة المشخصنة، وأن أي سعي في هذا الشأن يكون سعياً في مجال العصيان، أي هو سعي يُرى متجاوزاً الضوابط والحدود التي تجمّدت عندها إرادة الدول المشخصنة.

وذلك سواء كان هذا السعي يجري في إطار الأعمال الأهلية أم أنه يجري في إطار الدولة ذاتها، ومن داخل مؤسساتها وبواسطة عمالها والقائمين على هيئاتها في غير مستويات القمة العليا. وهنا يقف المجتمع شاء أم أبى على مشارف «العصيان» أو على أهبته، ولكن يتعين أن يتم فهم الأمور على وجهها الصحيح؛ ليكون للكلمات دلالاتها الصحيحة، ويتعين أن نعرف من هو في الحقيقة الذي يقف في مجال العصيان: هل هم من تحولت الدولة على أيديهم إلى أن تكون شأناً خاصاً لهم ولذويهم أم من يريدون ويسعون إلى أن يردوا الدولة إلى صائب معناها وإلى وظائفها الحقيقية بأن تعود الدولة ممثلة للجماعة الوطنية، ترعى الشأن العام للمواطن والشعب؟!. وتحرير مفهوم العصيان وتدقيقه بالقياس لمفهوم الشرعية يعني أن لفظ العصيان يدل على أنه لم تعد ثمة شرعية واحدة تجمع بين الوجود الأهلي بتكويناته وبإرادته الذاتية وبفاعليته الحركية، وبين الإطار الذي تتواجد فيه وتعمل الدولة المتشخصنة في أفراد جد معدودين يقفون على قمة الدولة، وعما قليل إن شاء الله سيظهر أنه لم يعد ثمة نطاق شرعي واحد يجمع بين تلك القمة العليا الممسكة بزمام الدولة وبين الدولة ذاتها بهيئاتها وتشكيلاتها وعمالها واسعي الانتشار في أجهزتها العسكرية والمدنية والمتنوعة، وأن من

يتابع تحولات الشخصنة وتداعياتها يدرك أن ثمة انفصاماً يتم بين قمم بالدولة وبين حجمها الكلي. هنا لا يغدو تعديل الدستور ولا أي من أحكامه هو ما عليه المعول في خروج أمة أو دولة من هذه المحنة التي تسد عليها آفاق الوجود الصحي الحميد، وإنما ما عليه المعول ـ مع تعديل الدستور وقبله وبعده ـ هو السعي الحثيث لإيجاد القوى السياسية الاجتماعية التي تستطيع أن توجد وتتحرك وجوداً وحركة ذاتيتين، وألا ضمانة تتأتى من تعديل الدستور غير هذا الأمر. بيد أن هذا الإيجاد والتحرك المستقلين لن يتأتيا إلا بالمجهودات العملية التي ستعتبرها الدولة المشخصنة لا محالة من أعمال العصيان، وحين يغدو المطلوب هو إخراج الدولة عن تشخصنها، فكيف نتوقع ألا تعتبر هي ذلك من أعمال العصيان عليها؟!

ويتعين في هذا السياق التعريف بماهية الدولة المشخصنة، لا يكفي أن توصف بأنها دولة الحكم المطلق؛ فالحكم المطلق كثير، وهي ليست مجرد دولة الاستبداد؛ فالاستبداد كثير أيضاً، فهي ليست هذه ولا تلك فحسب؛ لأن الحكم المطلق أو الحكم المستبد قد يكون حكم جماعة مهما كانت جماعة ضيقة مثل حكم أسرة ترث السلطة، أو حكم طبقة كالطبقة الرأسمالية العليا، أو حكم طائفة كأي طائفة دينية أم عرقية تسيطر على حكم بلد ما. ففي ظل كل هذه الأنواع من الحكومات المطلقة أو المستبدة يشعر الحاكم بأنه ينتمي إلى تكوين اجتماعي محدد ذي وجود مستقل عن الدولة؛ لأن الدولة لم تنشئه، ولأنه سابق الوجود على السيطرة عليها، وذو إرادة تتشكل خارج إطار الدولة، أو يشارك هذا الخارج في تشكّلها. فثمة انتماء ما يقوم من خارج أجهزة الحكم ويرد إليها وتتأثر هي به. وثمة مقومات يعتبر بها رأس الدولة ذا علاقة تحكمه من خارج منصبه، أو بالأقل تؤثر فيه وتنعكس مراعاتها أو توجّهات مصلحتها في قراراته. أما الدولة المتشخصنة، فإن القائم عليها لا تربطه عائلة قبلية ولا نقابة أو جماعة دينية ولا حزب سياسي أو طبقة اجتماعية، وهو يسيطر بذاته على مفاتيح السلطة، وتصير آلة الحكم وأجهزته كلها تحت إمرته، ولا يقيده إلا الإمكانات المادية للدولة وأجهزتها في الحركة والنفوذ، وهو يتغلب على ضغط عمال الدولة عليه بأن يشخصن الفئة المحيطة به من العاملين معه بإبقائهم في وظائفهم أطول مدة ممكنة، بحيث تحل العلاقات الشخصية محل علاقات العمل الموضوعية، والمهم أنه

لا يقوم من خارج إطار أجهزة الحكم ما يكون ذا تأثير عليه، ولا تقوم آلية ما للتبادل والتأثير معه إذا بقيت خارج إطار السلطة والوظائف الرسمية. والدولة هنا في آليات حركتها وتفاعلها تكون منغلقة من دون أية تفاعلات لعلاقة بينها وبين أية قبيلة أو طبقة أو دين أو طائفة؛ ومن ثم يحق أن يوصف هذا النظام بأنه ليس له مثيل في نظم التاريخ الحديث إلا ما ندر.

النظام المتشخصن نظام منغلق، لا ينفتح على خارج ذاته، ولا تقوم آلية ما لإجراء أي تعديل فيه أو تجديد أو تغيير، وأي تعديل أو تنويع فيه إنما يرد بطريقة «الاستنساخ السياسي»، ونحن نعلم أن الاستنساخ البشري إما يكون بتخليق خلايا من جسم حي لتكوين جسم حي آخر يخلف المستنسخ السابق ولا يحمل فقط خصائصه وإنما هو أيضاً يحمل عمره ومدى القدم الذي كان عليه الأصل حالة الاستنساخ، أي إن هذا المُنشأ الجديد لا يكون صبياً ولا شاباً، وإنما يولد في عمر من أخذت منه الخلية. ومن ثَم فلا تقوم في النظام المتشخصن أية قدرة ولا إمكانية على التجديد الذاتي، إنما يشكل فقط حالة من حالات الاستبقاء بأي ثمن وبأي مقابل. وإن واحداً من أسباب الشخصنة هو طول مكث الشخص في قمة العمل العام بسلطاته وصلاحياته ذاتها وبغير تحدّ يلقاه.

ومن الملاحظ أنه كلما ضاقت دائرة الأفراد الممسكين بزمام الدولة زاد التضييق على خصومهم السياسيين، وزاد ميلهم إلى استخدام العنف مع الخصوم، وأن شخصنة الدولة هي آخر درجات ضيق نطاق المسيطرين على الدولة، ذلك أن الشخصنة تكون القيادة فيها قد آلت إلى أفراد معدودين، لم يعد الأمر في يد شريحة طبقية أو طائفية أو قبلية أو غير ذلك، إنما صارت إلى أفراد، وهنا تضيق المصلحة المحمية من الدولة؛ لأنها تكون اقتصرت على مصالح أفراد، كما يضيق التأييد الاجتماعي المستمد من الجماعات، سواء خارج الدولة أو من بين العاملين بالدولة ومن داخلها، كما تضيق الحجج والمحاذير التي تساق لتبرير السياسات والأوضاع، فيزيد عدم الاحتمال، ويزيد الميل إلى إسباغ نوع من القداسة على الفرد الذي يعتبر رأس الدولة المشخصنة، ويزيد احتمال استخدام آلة الدولة الأمنية لقمع أي حركة مخالفة في مهدها. واستخدام عنف الدولة هنا هو الحل الجاهز دائماً والسريع لمواجهة أي تحرك أو أي تجمع ولو في مهده، لإجهاض ما يتكون ولردع ما هو في طريق التكوين.

وهذا ما يواجه به أي فعل حركي فوراً، وهو ما ينتظره أي فعل حركي، وهو ما يتعين أن يكون في الحساب دائماً، ويعني هذا أنه يتعين أن يكون في الحساب أيضاً لا توقع عنف الدولة فقط ولكن الإعداد للقدرة على مواجهة هذا العنف باستراتيجية تتبنّى عدم العنف، أي بالتلقّي والتقبّل لعنف الدولة من دون أي رد عنيف، ذلك أن العنف الذي يمارس هنا إنما تمارسه الدولة وأجهزتها قياماً بواجبها ووظيفتها الأساسية وهي حفظ الأمن ومنع الاضطرابات، وهي أجهزة ليست سياسية ولا تصدر عن تقويم سياسي تقوم به أو يقوم به قادتها، وإنما تصدر عن إرادة سياسية وقرار سياسي تملكه أجهزة التقرير في قمة الدولة المشخصنة، وليس ثمة خصومة تقوم مع أجهزة الدولة ولا مع العاملين فيها، والأمر يقتضي من أصحاب الحركة الشعبية قدراً كبيراً من ضبط النفس ومن الاحتمال، ومن الاستعداد لتقبل العنف دون رد عليه إلا بالتصميم على الحركة وعلى استبقائها مستمرة، وعلى استبقائها غير عنيفة، وأن يكون تحمل عنف الدولة دون رد عليه مع الاستمرار في الحركة السلمية غير العنيفة، أن يكون ذلك هو التكلفة والنفقة التي تؤدّى لله وللوطن من أجل الخروج من الطريق المسدود الذي يظهر أنه لا خروج منه إلا بتلك الحركة.

إن من صفات الدولة وعمالها وأجهزتها أنها تمارس أعمالها بوصفين متباينيْن: فهي تميل إلى العمل بوصفها حكماً وراعياً للصالح العام أو لصالح من يكون له حاجة؛ لأن ذلك من وظائفها الرئيسة، من إدارة المرافق والخدمات وكفالتها لمستحقيها، ولا بد لأي إنسان أو أي جهاز من أن يقوم بقدر ما من وظائفه الرئيسة التي وجد من أجلها كي تبقى له القدرة على الاستمرار والمبرر المعنوي والمادي لوجوده وقيمته الاجتماعية. ومن جهة أخرى فإن هذه الدولة ذاتها وعمالها وأجهزتها يمارسون التمييز الحاد ضد من يقف في طريقهم أو يبدي لهم الخصام. ونحن نلحظ أنه حتى في الأعمال الرتيبة للنشاط العادي لأجهزة الدولة المختلفة، يختلف أسلوب تناول أي مطلب لأي مواطن، ويتوقف الاختلاف حول ما إذا كان صاحب الطلب استدعى حاكمية الجهاز المعني أم استدعى خصومته. واحتمالات الاستجابة له في الحالة الأولى تكون قائمة، أما في الحالة الثانية حال استدعاء الخصومة فلا احتمال قط للنظر المنصف حتى لو كان الطالب غير

مشكوك في حقه، وبصرف النظر عن الصواب والخطأ، فهكذا تعمل آلة الدولة المشخصنة المستبدة.

ولـ«غاندي» تعبير دقيق وجميل يصف به هذا الأمر، فهو يقول: إن الحاكم عندما يواجه الحركة الشعبية السلمية بالعنف يكون كمن يضرب الماء بسيفه ليقطعه، فالعنف لا يهزم الحركة السلمية مهما آذى رجالها، وللأديب الأمريكي يوجين أونيل مسرحية باسم الإمبراطور جونز، تحكي أن إمبراطوراً في بلد أفريقي انسحب مواطنوه من البلدة وذهبوا إلى الغابة وبقوا يدقون الطبول على نحو رتيب، أي انصرف عنه شعبه، ولكنه كان انصرافاً منظماً وجماعياً، ويستهدف عملاً احتجاجياً مقاوماً، لم يكن الانصراف عملاً سلبياً، كان هو صميم العمل الإيجابي، ولم يكن هروباً بل كان هو عين المواجهة. وتصف المسرحية اضطراب الحاكم في مواجهة هذا الفعل المنظم.

فلا بد للحاكم من الشرعية مهما كان ذا سلطات مطلقة، والشرعية بالمعنى المقصود منها هنا هي التقبل العام في حده الأدنى الذي يُمَكّن له من أن يطاع، وأن تنفذ أوامره ونواهيه بين الناس فينصاع غالبيتهم إليها، وأن تنفذ هذه الأوامر والنواهي بين عمال الدولة وأجهزتها فيتحركون لإفضائها بين الناس. ويستحيل للحاكم أن يحكم شعباً إلا بتوافر درجة معتبرة من التقبل والانصياع له بين الناس، ويستحيل عليه أن تمضي قراراته بين عمال دولته إلا بدرجة أقوى من التقبّل تدفع عماله إلى الحركة لإمضاء قراراته بغير تراخٍ ولا تسويف ولا إهمال. إن من أولى مشاكل أي رئيس في أي موقع من مواقع العمل والإدارة هي كيف يدفع مرؤوسيه إلى مده بالمعلومات والخبرات الخاصة بالعمل بكفاءة وصدقية، وكيف يدفعهم لأن ينفذوا قراراته بالضبط اللازم لإنتاج أثرها، ولو فرض أن كان المرؤوس شخصاً واحداً - وهذا طبعاً لا يحدث قط - لكان الرئيس أحوج إلى مرؤوسه الوحيد من احتياج المرؤوس إلى رئيسه، يبدو ذلك جلياً إذا لوحظت علاقة أي رئيس جديد بمرؤوسيه، حيث يكاد في الأيام الأولى له معهم يستجدي تقبلهم له إن لم يكن ذا علاقة سابقة بهم، هذا من حيث علاقة الرئيس بمن دونه.

ويلاحظ أن علاقة الحاكم بمحكومه أشد احتياجاً؛ لأنه لن يكون حاكماً

بغير طاعة المحكوم، وإذا أردنا أن نوضح مدى احتياج كل من الجانبين إلى الآخر، فيمكن القول بأنه لا أمن ولا انتظام للمحكوم بغير الحاكم، ولكن في المقابل فإنه لا وجود أصلاً للحاكم بغير المحكوم. ولا نقصد بذلك الوجود المادي ولكن نقصد وجود الحاكم بوصفه طرفاً في علاقة لا تقوم ولا تنشأ إلا بمحكوم لديه الحد الأدنى للتقبل والانصياع، بحيث إنه إذا أزاح التقبّل والانصياع أو خفضهما إلى ما دون الحد الأدنى، فلا يبقى حاكم على كرسيه، والمسألة هنا ليست مسألة إزاحة مادية إنما هي إزاحة للتقبّل، وهي ليست إطاحة مادية ولكنها إطاحة للانصياع وللخضوع.

نحن نعرف من تجربة الهند أن الإنكليز ما كانوا يستطيعون أن يحكموها بغير تعاون الهنود وخضوعهم، وهذا ما أدركه غاندي وعمل على إنهاء هذا التعاون؛ فما لبث الحكم الإنكليزي أن انتهى، على الرغم من أنه كان يعتمد على جيوش وأساطيل إنكليزية، وكان جهاز الدولة الهندي يتشكل في قياداته من الإنكليز، فهذا الأسلوب كان ناجحاً ضدّ حكّام أجانب وضد آلة حرب أجنبية وضد جهاز دولة يشكله ويشرف عليه ويشترك في أنشطته الوسطى أجانب، فما بالك بأثره الكبير إذا لم يوجد أجنبي في حكم، أو في آلة حرب أو في أجهزة دولة. ولغاندي كلمة ذكية في هذا الشأن، فهو يقول: سوف نتوقف عن لعب دور المحكوم، وإن الإنكليز مهما أعملوا العنف فنحن نعرف أنهم لن يستطيعوا أن يتحركوا خطوة واحدة إلى الأمام، وإذا كان هذا ما قاله غاندي بوصفه محكوماً، فهو عينه تقريباً ما قاله هتلر بوصفه حاكماً وطاغية، فهو يقول في كتاب **كفاحي**: إنه لا يمكن الاحتفاظ بأجهزة الحكومة عن طريق القوة وحدها، وميكيافيللي يؤكد الظاهرة ذاتها في كتابه **الأمير**، على اعتبار أن القسوة كلما زادت ازداد نظام الحكم ضعفاً، وأنه إذا لم يكن من سبيل أمام الحاكم لانتزاع الطاعة إلا بالعنف فإن النظام يكون آخذاً في الزوال، وعلينا أن نعي جيداً درساً في السياسة يتفق على إدراك ظواهره وعلى استخلاص عبرته، يتفق على ذلك غاندي في أقصى الحركة الشعبية السلمية الأخلاقية، وهتلر في قمة سلطة العدوان المسلح العنيف غير الأخلاقي، وميكيافيللي في قلب العمل السياسي الذي لا يعرف من المبادئ إلا مصلحة الحاكم والدولة.

ونحن نذكر كيف أن ثورة ١٩١٩ في مصر كان طابعها العصيان وعدم

التعاون، وكانا فاعلين من حيث السعة الشعبية والشمول، وهذا ما جعل اللورد اللنبي المندوب السامي البريطاني في مصر يصف لحكومته الوضع قائلاً: لقد صارت الحكومة مستحيلة في مصر في ربيع ١٩١٩، وهذا بالذات ـ وضع «استحالة الحكومة» ـ هو ما اضطر الحكومة البريطانية الاستعمارية إلى تقديم التنازلات للمصريين بالاعتراف باستقلال مصر وسقوط الحماية البريطانية عنها، والبدء في التعامل مع قوى الثورة المصرية، ونعرف في السودان حركة ١٩٦٤ التي خرج فيها شعب السودان إلى الشوارع في حركة احتجاج شعبي منظم ومصمم حتى انتهى سلمياً نظام إبراهيم عبود الذي كان قد بدأ في ١٩٥٨ واستمر حتى ١٩٦٤، ونعرف أيضاً بدايات الثورة الإيرانية، تحرك الناس بجمعهم في حركة سلمية احتجاجية تعبّر عن الرفض الشامل لحكم الشاه، وبقي تحركهم شاملاً وسلمياً على الرغم مما لاقوه من عنف الدولة وأجهزة القمع فيها، ولكن الإصرار على الفعل الاجتماعي السلمي المثابر في شمول ما لبث مع مضي الوقت أن فصل بين قيادة الدولة صاحبة القرار وبين أجهزة التنفيذ والضغط، فانحل وثاق الدولة، وكان امتناع أجهزة القمع عن إطاعة الأوامر بالضرب هو في ذاته إنهاء للنظام السياسي.
كما كان إضراب المواطنين في مصر في ١٩١٩ إيذاناً بانتهاء نظام حكم استمر سبعاً وثلاثين سنة سابقة منذ ١٨٨٢، وإيذاناً ببداية نظام جديد استمر ثلاثاً وثلاثين سنة حتى ١٩٥٢. إن الفعل السلمي المنتج يستوجب حركة جامعة وشاملة كأوسع ما تكون، أو بعبارة أدق فإنه بقدر سعتها وشمولها بقدر ما تكون منتجة، وبقدر ما تكون أسرع في الإنتاج بقدر ما تكون أعمق في أثرها الطيب المرجو. كما أن هذا الفعل المنتج يستوجب صبراً على الشدائد التي سيواجه بها حتماً؛ لأن الحكم المشخصن لا بد من أن يستخدم العنف في البداية، وهو لا يواجه أزماته إلا بالمزيد من التسلط وقلة الحيلة والقمع، كما أن هذا الفعل المنتج يقتضي طول النفس، وأن الصبر وطول النفس واستبقاء السلمية في التعبير على الرغم من تحمل الصعاب كل ذلك يزيد من فاعلية ومن اتساع جامعته ونمو شموله.

وأصعب ما في هذه المستوجبات هو أولها؛ لأن نظام الدولة القابضة، وما تتصف به وظائفها من شمولية وتسلّط، وما تخضع له من مركزية شديدة، وما يغلب عليها من فردية وتشخصن، كل ذلك يؤدي إلى انفراط في

التجمعات الشعبية انفراطاً يبلغ المدى البعيد، حتى إنّ تجمعات النسيج الاجتماعي كالمذاهب والطرق الصوفية ونقابات الحرفيين وتجمعات الطوائف والملل والقبائل تنتهي، أو إن ما يبقى منها يصير شكلاً بغير محتوى قادر على فعل التجميع المنتج، أما تجمعات الحاضر ذات التشكيلات الحديثة، مثل نقابات العمال والنقابات المهنية واتحادات الطلبة وغير ذلك، فتؤول إلى أن تكون تكوينات شبه مفرغة من القدرة على التحريك الشعبي، بعضها تحت الهيمنة الرسمية للحكومة، مثل الجمعيات والجمعيات التعاونية التي تخضع للإشراف وللوصاية من جانب الحكومة على أعمالها، ومثل النقابات العمالية التي تغدو تحت الهيمنة الفعلية لأجهزة الدولة العمالية والأمنية، ومن خلال وزارات العمل ووزارات الداخلية، ومثل اتحادات الطلبة التي تخضع أيضاً لهذه السيطرة، وتبقى النقابات المهنيّة والأحزاب والنقابات المهنية التي عادة تحيط بها الحكومة وإن لم تستطع أن تخضعها لسيطرتها الكاملة، فتصادر إرادتها الانتخابية وحركيتها بين جماهيرها، وكذلك الأحزاب بالطبع.

حين نجد المواطنين قد صاروا مبعثرين، أفراداً لا يجتمع الغالب منهم في تجمعات منتظمة، ولا يحيون معاً بين ذويهم من أهل المهن أو الحرف أو الأقاليم أو المذاهب أو الملل أو العشائر، ونقصد بالتجمع المنتظم والحياة هذا التواجد الإنساني الجماعي الذي يقوم به الشعور بالتجمع والاتصال بجماعة ما - علينا أن ندرك العصيان المشروع كوسيلة لاستعادة دور الدولة وقوامها، والحكم وأسسه. فالدولة المركزية حين تضرب التجمعات الأهلية والجماعات الفرعية إنما تقصد إلى أمرين: **أولهما**، القضاء على الشعور بالجماعية أياً كانت، سياسية أو اجتماعية أو مذهبية أو إقليمية أو مهنية، **وثانيهما**، القضاء على التعبير السياسي أو الاجتماعي خارج الغرف المغلقة، بالحركة الشعبية السلمية في أماكن العمل، وفي الشوارع والميادين وغير ذلك، وحينئذ لا بد من أن يتجاوز الفعل الحركي السلمي المطلوب ما تحرص الدولة المركزية على منعه في هذين الأمرين، وما اعتاد الناس عليه بموجب منع الدولة أزماناً طويلة، وذلك بإحياء عوائد العيش في ظل الانتماءات الجماعية، وبإحياء عوائد التعبير الجماعي السلمي عن الموقف، ووسائل التعبير الجهير خارج الغرف والقاعات المغلقة.

حين نجد دولة تجعل المواطنين في شتات داخل أوطانهم وفي عقر بلادهم، فلا بد من تلمس بوادر الخروج من هذا الشتات، ولا مخرج من حالة الشتات إلا بتجاوز أوامر قيادة الدولة المشخصنة، دولة الفرد الواحد. وهذا التجاوز لا يتأتى بالمطالبات وبالتوجه لهذه القيادة المشخصنة بما يطالب به الناس من تجمع، إنما يرد بالممارسة، وفي مثل هذا الأمر تدرك الجماعات الوطنية أن الشرعية في التصرف والفعل الحركي لا ترد من قيادة فردية ولا من قراراتها، وإنما ترد من نظم المجتمع وما يكفله الدستور من رخص وحريات وتحري ممارسة الأفعال وحقوق الإنسان بموجب الإقرار الجماعي بقيام هذه الرخص وإتاحة هذه الحريات، ويجري النظر إلى سياسات القيادات الفردية وقراراتها التي تمنع هذه الأمور، يجري النظر إليها بحسبانها من العقبات المادية الواجب تفاديها، والمهم في ذلك هو تطوير استراتيجيات الحضور والممارسة، والنظر إلى العقبات بروح التذليل لما يقبل التذليل، والتفادي لما لا يجدي معه إلا التفادي، وكل ذلك في إطار صارم من السلمية في النشاط والعمل كما أسلفنا، ومع تحمل نتائج العقبات المادية والصبر على نتائجها، ويحدث ذلك بالقليل المتتابع الذي يصير كثيراً، وتلك عبرة التاريخ.

المشكلة التي تواجه هذه الممارسة عادة هي أن الإنسان وهو فرد يستصحبه الشعور بالضعف وعدم الأهمية، ويستبعد أن يكون رأيه أو فعله ذا أثر في غيره. فحال الفرد الأعزل الوحيد وهو يواجه سلطة مؤسسة تتكون من جماعة منظمة ذات تشكيل هرمي يخضع لإمرة رجل واحد هي أقرب لليتم ومعاناة القهر. لذلك لا بد من الخروج من هذه الحال، ولا بد من أن يعتصم الناس بالتجمع، فلن يشعر الفرد بقوته وبأثره إلا وهو في جماعة فاعلة، وإن قوة الجماعة هي أضعاف أضعاف مجموع أفرادها: ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦].

إن الطغيان لا يبقى قوياً مدعوماً إلا بقدر ما يكون الناس متفرقين، وهو يعرف جيداً من أول درس استوعبه في علم الطغيان أن مصدراً مهماً لقوّته عليهم هو الشتات الذي يحيون فيه؛ لذلك لا بد من تجاوز الشتات، شتات المواطنين في وطنهم، ولا يبدأ هذا التجاوز إلا بالممارسة الفعلية فهي ما

عليه المعول، ولا يظن صاحب عقل رشيد أن الحاكم سيعطي المواطن ما يقوى به المواطن على الحاكم، بل المبادرة والفعل هما الأساس.

والقمع الذي يواجه به فعل التجمع الشعبي في مجالاته المتعددة والمتنوعة منتظر ومتوقع، وما دام بقي الفعل الشعبي ممارساً بتتابع واستمرار، ومع تحمل التكاليف المترتبة على ذلك، ومع التصميم على الالتزام بالممارسات السلمية الخالصة، فإن القمع هنا ما يلبث أن يؤدي إلى عكس النتائج المتوقعة منه، لأنه خليق به أن يعزل عامة الشعب عن أفعال القمع، وأن يفكك من تماسك أجهزة القمع ذاتها فيزداد التماسك الشعبي والتجمع الشعبي من جهة، ويزداد التفكك ويضعف الترابط بين إرادة الحكم وبين أجهزة التنفيذ، وبه تزيد المعارضة ويزداد عدم التعاون في العلاقة بين الحكم وبين الآخرين.

إن كسر الجمود وتحريك الماء الآسن لا يتمّ في ظلّ الدولة المشخصنة إلا بفعل شعبي يرد من خارج الإطار الرسمي المرسوم من غير توقع ولا حساب، فيرجّح كفّة على كفّة، أو يمسك هو بزمام الأمر حتى يقضي الله سبحانه أمراً كان مفعولاً.

وحكمة السابقين تدلنا على أنه: لا حجاب إلا الوقت.

(٣)
امتناع تنميط الدولة

السيد هاني فحص
كاتب وباحث من لبنان

لعلهم يحسنون صنعاً أولئك الباحثون الهادئون عندما يلتمسون ويلمسون الفارق بين الإسلام كدين يعتني بالعبادات والأخلاق العامة ومعاملات أهله فيما بينهم، وبينهم وبين الآخرين، وبين الديمقراطية باعتبارها شكلاً للحكم، أي شكلاً لعلاقة الدولة باجتماعها، أو وصفاً لطريقة الحكم بالشراكة، مع ما يعني ذلك من أفكار وقيم حاكمة على علائق الأفراد فيما بينهم، وبينهم وبين الدولة، كجامع يجمعهم بإرادتهم ومن أجل مصلحتهم جميعاً.

هؤلاء إذاً يلاحظون اختلافاً لا يصلون به إلى حد اعتباره تضاداً أو تناقضاً بين الإسلام والديمقراطية، ولكنهم في الوقت نفسه يرفعونه إلى مستوى الاختلاف بين مشروعيْن حضارييْن: هما المشروع الإسلامي الذي يأتي من مكان ونظام معرفي مغاير للمكان والنظام المعرفي الذي تأتي منه الديمقراطية، وينشغلون بالبحث عن مقام الاتفاق في مستوى المثل بين الديمقراطية والإسلام، ملحّين ـ تجنّباً للخلط والتعسف ـ على تظهير إطار ومقدار التنوع أو التمايز بينهما.

هل بإمكاننا أن نبدأ كلامنا عن الإسلام والديمقراطية من نقطة أخرى؟ من السؤال عن رؤية الإسلام لمسألة الدولة: هل هي ضرورة أم لا؟ وإذا ما كانت ضرورة فهل وصفها الإسلام؟ أي هل اقترح لها شكلاً معيناً ليستوعب في تطوّره المستجدّات في المعرفة والاجتماع، مرتكزاً على المسلّمات

الفقهية في ضرورة مراعاة الأزمان والأحوال، أي التوليف بين الثوابت والمتغيّرات؟ ما يعني في النهاية أن هناك أطروحة نظرية إسلامية لها تمثّلاتها ومثالاتها المختلفة في التاريخ، وأن هذه النظرية قابلة لاستيعاب المستجدات، من دون أن يكون ذلك مساساً بأسسها ومسلماتها، بحيث إذا ما تواجهنا، من خلال هذا المنطق، مع عدم إمكان المسلمين في تجاربهم الحديثة (إيران مثلاً) على مستوى بناء الدولة، تجنب أو تفادي تطبيق الوصفات المعمول بها في التجارب الديمقراطية الحديثة (الاستفتاء، الانتخاب، حكم الأكثرية، فصل السلطات. . . إلخ)، ليكون علينا بالتالي أن نتدبر أسساً نظرية لاعتبار الدولة، في شكلها الحديث، وآليات إنتاجها (الديمقراطية)، دولة مطابقة أو غير مناقضة للمفهوم الإسلامي للدولة، كأننا هنا قد عدنا إلى ما بدأنا به، أي السؤال عما إذا كان الإسلام قد اقترح شكلاً للدولة؟

في محاولة للإجابة الإجمالية عن هذه «الكومة» من الأسئلة، يمكننا الاستناد إلى قول إسلامي بالغ الوضوح، ومسلكية إسلامية تقتضي مزيداً من التدقيق، حتى نتجنب الوقوع في التعميم. فعندما أكد علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) أنه «لا بد للناس من أمير بر أو فاجر» لم يتخلّ عن العدالة كهدف لعلاقة الدولة بالمجتمع، ولكنه وضع وجود الدولة ـ مجرد وجودها ـ في المقام الأول، على أساس أن عدمها جور مطلق، بينما جورها الفعلي التطبيقي: نسبي، فإذا ما ارتفعت نسبة الجور فيها كان علاجها بالاعتراض والاحتجاج والانقلاب المشروط بالعدل أولاً. . إذاً فقد تعامل علي مع الدولة كضرورة، أما منشأ ضرورتها فهو الانتظام والنظام العام، الأمن والفيء، أي الانسان والعمران، بما يقتضي ذلك من إطلاق حرية التملك المضبوطة بالشريعة، حتى لا تتفاقم الفوارق الطبقية، ويستولي الجور على الأغلبية الساحقة من الناس، فتعم الفوضى، ويخرج الجياع شاهرين على الناس سيوفهم ونعود إلى المأثور «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم».

إذاً فالدولة ضرورة اجتماع، يقتضيها الاجتماع ويبنيها، لا تبنيه، وإن كانت بعد أن يبنيها تعود لتسهم في إعادة بنائه وتجديده، يجددها ويتجدد بها، وتجدده وتتجدد به. . والضرورة في قواعد السلوك إنما تقدر بظروفها ومقاديرها، فإذا كانت الظروف متغيرة، أي تغيّر وعي الاجتماع لذاته

وعلائقه، وتغير وعي الفرد لموقعه في المجتمع ومسؤولياته وحقوقه وواجباته، وتبعاً لذلك تغيرت الأدوار، فلا بد من أن تتغير الدولة شكلاً، وأداء، ودوراً، ومصدر شرعية، وآليات تحقيق، طبقاً للتغيرات الحاصلة في بنيان المجتمع.

وهذا يعني أنه من الصعب تنميط الدولة، أي اقتراح نمط واحد لها في كل الأمكنة والأزمنة، والإسلام في الأساس، لاحظ بحسب القرآن الكريم مدى التعدد والتنوع البشري، فلم يطمح إلى إلغائه، بل دعا إلى احترام الخصوصيات، وجعلها مصادر حيوية في العالم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ . . .﴾ [الحجرات: ١٣].

على هذا لا يعود الإسلام وضعاً جاهزاً معطلاً الفوارق بين المجتمعات أو داخلها، وهو يمر بالخصوصيات المجتمعة على أساس حفظ التعدد في الوحدة، وهذه من علامات عمقه التوحيدي.

هل أكون حتى الآن قد قدّمت مسوغات لرأيي بأنه لا داعي للمقارنة أو المفاضلة بين الإسلام والديمقراطية، لأن الديمقراطية هي حتى الآن الشكل الأقل إضراراً بالمجتمع، نظراً إلى الإشكالية الدائمة في علاقة الدولة بالمجتمع، ولأن الإسلام لم يقدم نمطاً أو شكلاً للدولة، وأن الله لا يتعبدنا بشكل من أشكال الدولة؟

في تقديري ـ مع إلحاح على البحث والتدقيق ـ هو أننا لسنا مع الإسلام والديمقراطية بين نظامين حضاريين، بل نحن مع نظام حضاري إسلامي تاريخي متحرّك متجدّد على أصوله، نازع بعمق إلى استيعاب التعدد وتجاوزه، أي رفعه إلى مستوى أطروحة إنسانية على شرط الحرية. ومن هنا تصبح الديمقراطية، التي كانت وما تزال، تعبيراً عن شوق إنساني إلى الحضور في المشهد عطفاً على الحضور في المعتقد من خلال الانتماء الديني أو الثقافي، تصبح منجزاً تاريخياً دائم الإنجاز، تنجزه لينجزك، تعيد به إنجاز الإسلام فروعاً معروضة على أصولها، ويعيد الإسلام إنجازه طريقاً تتّسع وتضيق وتعتريها الالتواءات والمطبات من مكان إلى آخر، ومن زمن إلى آخر.

أي إن الديمقراطية تقع نظرياً في نظام الأفكار الإسلامي العام،

المقاصدي، ولا تتعارض مع قيمه، أما أنها محكومة ـ منشأ ـ بسياق حضاري مختلف، فهذا ظلم للإسلام الذي كان شورويا في الواقع، بصرف النظر عن الخلاف في فهم آيات الشورى في القرآن. إلى ذلك فإن الاختلاف الحضاري لم يكن يوماً حجة للمسلمين للقطيعة مع الآخر، وإلا فكيف انتشر الإسلام واخترق الحضارات لو لم يكن متفهماً لها، وموسعاً لشراكة معرفية وتاريخية مع منجزاتها؟! والإنسان عموماً، والمسلم ليس استثناء، هو في الحصيلة مجموع تراكمات ثقافية تبادلية، والإسلام كدين لا يرمي إلى قطيعة بين المسلمين وغيرهم، والاختلاف ليس مناطاً للقطيعة، بل هو مناط للتواصل والتعارف والتثاقف، أي التكامل.

والقرآن يعتبر أن الأمة التي يجب الحرص على وحدتها أو إعادتها إلى الوحدة كمعادل موضوعي للتوحيد، وعلى موجب الإيمان واللقاء في الواحد: هي الإنسانية جمعاء، وهذا ليس مشروع دولة كونية، تقوم على الإلغاء والمصادرة الشمولية، بل هو مشروع ديمقراطيات تتعدد بتعدد المجتمعات، ولكنها تشترك في فضاء الحرية وتلتقي فيه.

إن التعدد والمتعدد، المتحقق دائماً، والضروري والحضاري والديناميكي دائماً، لا يمكن أن يتناغم ويتجنّب الإلغاء المتبادل بالعنف المباشر وغير المباشر، إلا من خلال وعيه للحركة كشرط وجود وحضور وفعل وإيمان.

هل هذه دعوة إلى فصل الدين عن الدولة؟ لا يجوز هنا بالذات أن نساوي بين العارض والذاتي في محدداتنا، أي بين ما هو مكتسب وما هو جزء من التكوين، وكل ما يأتي من قبل الآخر باعتباره آخر له مكوناته، من دون أن يتماهى مع الذات ليدخل في تعريفها، لا يجوز ـ أو لا يمكن ـ أن تتخطى علاقتنا به ووعينا له حدود عدم إمكان إزالة الذاتي بالعرضي، لأن الذاتي الذي لا يعلّل فلسفياً لا يزول، من هنا فإن فصل الدين عن الدولة، الذي كان ممكناً وإشكالياً في معناه الكامل في الغرب، غير ممكن في معناه الكامل في حالتنا ـ على الأقل ـ؛ فإن المسيحية في الغرب وافدة، بينما الإسلام والمسيحية في حالنا نابعة، أي نبعت منا ونبعنا منها، وهذا تعقيد إضافي ونوعي لا بد من مراعاته.

وبناء عليه، وسواء كان الدين لدينا إسلاماً أم مسيحية، غاية ما هو متاح من دون كسر: هو التمييز بين الدولة والدين، إلى الحد الذي يمكن أن تترتب عليه أفكار وسلوكيات تقترب من نحو من أنحاء الفصل النسبي، أي من دون بلوغ التحام قسري، بمعنى أننا قد نكون مدعوين إلى حماية الدين وصيانته من الدولة، ومن آليات إنتاجها ومترتبات أدائها، أي صيانة الثابت من تعقيدات المتغير حمايةً للمتغير بالضرورة - أي الدولة - من الثابت كذلك، باعتبار أنهما حقلان من الضروري والمفيد أن يتناغما في النتائج، من دون خلط عشوائي أو تعسفي أو غير منهجي بينهما، معرفة ووظيفة، آخذين في اعتبارنا أن عملية التمييز التي تجوهرت فصلاً في الغرب، لم تفصل تماماً، وما زال الحراك السياسي والاجتماعي، بنسبة أو بأخرى، في الغرب محكوماً بشائبة من الدين، ولكنها، أي عملية الدين الواسعة نسبياً، أدت فيما أدت إلى حفظ الدين في سياقه ومساره الإنساني الفاعل بعدما كان الخلط قد عرضه إلى الارتهان لسياق المتغير، أي الانحدار بفقدان المصداقية، باعتباره ملاذاً لا منصة انطلاق ضدّ الآخر، أي ضدّ الذات في المحصلة.

لقد كان رد الفعل الأوروبي ضدّ الخلط بين الدين والدولة بحجم الفعل الذي تبلور في مجمع نيقية (٣٢٥م) حيث ظنت الكنيسة - تحت إغراءات الجاه والسلطة - أنها احتوت الدولة، والواقع أن الدولة هي التي احتوت الكنيسة في سياق الاستبداد الإمبراطوري الروماني، الذي عاد ليكتشف في المسيحية غطاءه الأيديولوجي السهل وغير المكلف، حتى كان عصر الأنوار تخليصاً للمسيحية من هذا المنزلق أو المهوى، فترتب عليه لون من التراجع المسيحي (للمسيحية)، ثم ما لبث البعد الديني فيها أن أخذ يستعيد حيويته وعافيته على أيدي الذين اشتغلوا على أنسنته، وتحديث معارفه، والمعرفة به، وتمثّله في السلوك اليومي والعلائقي.. وصولاً إلى تيار دي شار دان ومدرسته المعاصرة.

إننا مضطرون للتمييز بين الدين والسياسة حتى لا نقع ثانية في ذرائعية مكشوفة، وقد كان الإسلاميون الجزائريون قساة في ذرائعيتهم - أي جعلهم الإسلام ذريعة - عندما توسلوا الديمقراطية إلى الاستبداد المكنون أو المنوي، والذي تجلت النية المبيتة فيه من خلال العنف العشوائي

«الاستبدادي منشأ» الذي مارسوه ويمارسونه من أجل ديمقراطية شكلانية، أي استبداد آخر، مقدمين بذلك ذريعة للدولة لأن تجسّد استبدادها عنفاً، بدا وكأنه مضاد في حين أنه كان تأسيسياً، تأسست عليه الدولة وتأسس عليها.

وإذا ما كانت الغائية «القصد» ـ والله تعالى هو مقصد المقاصد «الله الصمد» ـ هي الشرط الإلهي، والحرية هي الشرط الإنساني، الإلهي جوهراً، فإنّنا نبطل الغائية بإبطال الحرية، وكذلك نبطل الحرية بإبطال الغائية، ومن دون غائية تصبح الحرية على خطر تحولها إلى فوضى عارمة ومدمرة، ومن دون حرية تصبح الغائية إعاقة، وإحالة للدنيا على الآخرة، وللشهود على الغيب، أي تتعطل الحياة، ويصبح الخلاص الأخروي فرضية مفرغة من المعنى: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ [العنكبوت: ٢].

ومن هنا فإن الديمقراطية بما هي نظام ملائم للحرية، ضابط لها، مشروط بالخصوصيات، هي التي تضمن أن يبقى الشرط الغائي على إلهيته وإنسانيته، وعلى ذلك نكف عن جعل ثنائية الإلهي والإنساني ثنائية متقابلة، ويصبح كل منهما مجالاً أو فضاء لتحقق الآخر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦] «الخلق كلهم عيال الله». وهل يكدح إلى الله إلا الأحرار، الذين تحرروا بالمعرفة، بمعرفة الحق، عرفوا فلزموا؟ إذاً فالحرية مآلها إلى الحق والحقيقة، ومنتهى الحق إلى الحرية، لأن الحرية هي الحقيقة الثابتة، والتي نجدها على الطريق من المعلوم إلى المجهول، أي طريق كشف الجهالات بالمعارف، وإبعاد الجور بالعدل، والعنف بالاعتدال، والتطرف بالتوسط، والغلبة بالتسوية، والتسوية بمزيد من التسوية.

بما أن شكل الدولة وطريقة تشكيلها ليسا شأن الدين، لا الإسلام ولا غيره، وحيث لا وصفة دينية ملزمة للدولة، وأن شأن الدين ـ بما هو معرفة وسلوك وثقافة وقيم وعلائق وتقوى ـ هو أداء الدولة، أي عدالتها، وبما أن العدالة من دون حرية هي جور آخر، فالمستبد العادل تلفيق بين مفهومين متناقضين لا يجتمعان أبداً ولا يرتفعان، أي إما مستبد وإما عادل، وبما أن الحرية من دون عدالة ليست حرية، بل فوضى حاضنة لتوائم أو ضرائر من الاستبدادات المدمرة، فإن الديمقراطية لا بمعناها السياسي الصرف وحده،

بل وبمدلولها الواسع، الذي يمتدّ إلى الشأن الاجتماعي والرعائي والتنموي الشامل، هي التي تجمع الحرية إلى العدالة في بنية مدنية، كمفهومين متشارطين تعريفاً وتحقيقاً، إلى حد دخول كل منهما في تعريف الآخر.

وبناء على ذلك لا يعود من شأن الفقه أو الفقيه أن يصف شكل الدولة أو يقترح طريقة تشكيلها، إلا في حدود كونه شريكاً متكافئاً مع الآخرين من أهل المعرفة بهذا الشأن وأهل الخبرة. ويصبح الفقه ثقافة معيارية، معيارها الحرية والعدالة، الحق والقانون، أي ديمقراطية تحثّ على العدل، وتحرّض على الجور، وتتعاطى مع مضمون الدولة ومعناها لا شكلها ومبناها، ومن موقع إرشادي حاضني، لا مولوي قابض، لأن المولى هو الله في المطلق وفي التاريخ، أما الولاية على الأمة فهي للأمة.

مبكراً استرعى انتباهي منذ ربع قرن تقريباً، المرحوم الدكتور علي شريعتي، عندما بادر بتأثير من هواجسه الوحدوية والنهضوية، إلى اقتراح حل معرفي لا سياسي فقط، لمسألة الإمامة والسياسة، أو الإمامة والخلافة، منطلقاً من همّ إسلامي يمرّ بالخلافات المذهبية ويتعدّاها، إلى التوفيق بين المختلفين في قراءة التاريخ الإسلامي على موجب السياسة، وبين استحضاره كرافعة حضارية، يضعفها الخلط أو المزج بين مفاهيم متمايزة، فاقترح شريعتي وقتها في كتابه **أمت وإمامت** أي «الأمة والإمامة» التفريق بين الإمامة كشأن ديني ثقافي واعتقادي جامع يرعى شؤون الإنسان المسلم كما هو مستخلف ومكرم، وبين الخلافة التي ترعى شأن الإنسان الطبيعي أياً كان انتماؤه أو إيمانه العام أو التفصيلي، وهذا يدخل أساساً في الدين بلحاظ تدرجه في نظام المقاصد الشرعية، ما يعني أن اختلاف الطبائع يسهم في تفسير الخلاف في الخلافة أو عليها، من دون أن يمس بالدور الحضاري للإنسان (الاستخلاف) وكرامته الأثيرة عند الله.

وهذا يتيح أن نستكمل الدورة المعرفية التي لم يخترعها شريعتي ولكنه استأنفها، بالتمييز عمودياً وأفقياً بين الدين والسياسة، وبين الدين والدولة، بحيث يتحصل لدينا لائحتان من المعارف والسلوكيات، معارف وسلوكيات الاجتماع في الدين، ومعارف وسلوكيات الاختلاف في الدولة، ونبحث لهاتين اللائحتين عن مناطق وفضاءات ومفاتيح ومنهجيات وأبواب للتكامل،

وعلى أساس أن الاختلاف شرط للتكامل، وأن التكامل مآل حضاري وتوحيدي للاختلاف، حتى لا يعم الخراب الدنيا، ولا يعود الواحد منا أو الجماعة على طمأنينة لمآلها في الآخرة.

وإلا فإن الاستبداد هو في انتظار أي حراك إسلامي مسيّس، والاستبداد الديني أقسى، وإذا كان الاستبداد الديني مسوغاً للاستبداد العلماني أو (الجهلاني) فإن الاستبداد العلماني الجهلاني إياه، من شاه إيران إلى صدام، ربما كان أقل فتكاً بالدين وأهله من استبداد أهل الدين بالدين وأهله. والاستبداد الذي يمتد من تفاصيل الحياة إلى المعرفة بالدين والحياة، هو مصادرة واجتثاث للدين وللمعرفة به. إن معرفة الدين لا تتم إلا بشرط الحرية، ولعل الحرية هي النصاب الأعلى لهذه المعرفة، تحققها وتتحقق بها.

في النهاية لسنا ملزمين بوضع الله خياراً إلهياً أو إنسانياً في مقابل الإنسان، إن في ذلك عدواناً معرفياً على الألوهية، بلحاظ الإطلاق الكامل في تعريفها ذاتاً وصفات، والأنسنة، أي أنسنة المفاهيم الإلهية تعني عدم موضعتها، لأنها تصبح خلافية مفرقة بدل أن تكون مقامات وفاق جامعة للمختلف تحت سقفها ومعناها، كما أنه اعتداء على الإنسان بوضعه في موضوع مصدره ومقصده (الله) أي تحويل المُغيّا إلى وسيلة، وتحول الوسيلة إلى غاية، بمعنى أن تأليه الإنسان هو إلغاء لإنسانيته.

إن التوحيد يقتضي اعتدالاً في الرؤية تتيح معرفة أسباب وشروط التأله والأنسنة، وإذا ما نقلنا هذه المعادلة إلى التاريخ، إلى السياسة والاجتماع، فإن دولة مدنية جامعة لمكونات مختلفة على نصاب التوحيد الحافظ للوحدة، ونصاب الوحدة كمعادل موضوعي للتوحيد، هي التي من شأنها أن تحفظ لنا الدين والإنسان تحت ظل السماء المفصولة مفهوماً عن الأرض، الموصولة مضموناً بهذه الأرض ومن عليها: بالدولة المدنية التي تأبى أن تحقق ذاتها في المس بمكونات الفرد والجماعة، والدين أولها، تحفظ للجماعات الدينية حقها في التعبير عن نفسها كمتحدات لا تنقض الدولة أو تصادرها، وهنا يتاح لنا التوفيق بين الفرد والجماعة، ونعيد إنتاج ديمقراطيتنا بعيداً عن إملاءات الشمولية الدينية أو المادية، وبعيداً عن العقل الذي يريد إنتاج الرأسمالية على موجب الإمبراطورية وحقّها في التعامل

الإذعاني لها من قبل الآخرين، بعدما أنتجها سابقاً على موجب الإمبريالية والحرب الباردة.

المواطنة بما هي تكييف وتكيف للأفراد الذين تتكون منهم المجتمعات والجماعات في الوطن الواحد وظلّ الدولة الجامعة، هي النصاب الضامن لنظام العلائق الإنساني الذي يدخل في مقاصد الشريعة، بل ربما كان محورها أو عمودها الفقري، بحسب أصولنا المؤسسة وحراكنا التاريخي والحضاري المعياري، أي الذي تشكل المسألة الأخلاقية حجر الزاوية في عمارته: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، و«لا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فهم صنفان، إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق». وإذا ما كانت المحبة شرطاً للدين والعدل: «وهل الدين إلا الحب؟» كما يقول الإمام الصادق، فإن العدل لا يمكن أن يكون إلا ثمرة للمحبة، والمحبة في الله تتسع لجميع عيال الله ... وإلا فلن تكون ولن يكون عدل، والديمقراطية هي المناخ الملائم للمحبة والعدل كذلك.

وهذه البنية الفوقية المواطنة تتنزل، أي تتجوهر أو تتجلى، أو تتجسد في الديمقراطية، كشكل شبه حصري ومفتوح على التعديل والتطوير، وإذن تمسي الديمقراطية هي آلية للارتقاء الفردي والجمعي إلى المواطنة، وفي إطار المواطنة على مقتضى الديمقراطية، يتراجع الخوف على الجماعات المكونة بلحاظ تمايزاتها الثقافية، أي يكف الآخر عن أن يكون استفزازًا للهوية المحفوظة بالحرية. هل هذا استبعاد للبعد الإلهي من التشكّل السياسي؟ إن الاستخلاف لا يمكن أن يقوم على المطابقة بين المستخلِف والمستخلَف «بالكسر ثم الفتح» فكيف إذا ما كان المستخلِف «بالكسر» خالقاً منزّهاً، وكان المستخلَف «بالفتح» مخلوقاً عجولاً جزوعاً هلوعاً؟ أي أنه مزود بصمامات أمان ضد الطغيان، إذا ما استقامت الأمور بينه وبين الله على التقوى والقيام بالأمانة ... ولعل الديمقراطية هي الإطار والفضاء الذي يوفر للمستخلَف أن يكدح إلى المستخلِف ليلاقيه على موجب الحرية ... وموجب أن ابن آدم الخطاء مكلف شرعاً بالعدالة، أي الحرية، وقادر على إنجازها بنسبة مجزية ومفتوحة على المزيد.

هل نريد ثقافة أو ديناً تنتجه الدولة، أو تعيد إنتاجه على موجبات

مزاجها وحاجاتها التي قد تكون مشروعة وغير مشروعة؟ والدولة الدينية تنتج الدين قطعاً، ولكن على أساس أنها دولة وليس على أساس أنها دين، ولا تختلف الدولة العلمانية عن الدولة الدينية في ذلك، وإن كانت العلمانية في الدولة تنتج الدين سلبياً، أي ضد الدين، فإن ذلك يربي النزوع الى إعادة إنتاج المضادات الحيوية وبشكل عصبي وأيديولوجي مغلق مشدود إلى العنف، والدين الذي ينتج الدولة تعود الدولة لتنتجه على منطقها لا منطقه، لأنهما اثنان. ولا عيب في هذه الثنائية، بل العيب في توهم الواحدية، التي تؤدي عملياً إلى إلغاء الدولة بالدين، وإلغاء الدين بالدولة.

إن الثقافة والدين «بمعناه المعرفي المتجدد والحياتي لا بمعناه التأسيسي» من إنتاج المجتمع، والدولة الديمقراطية بما هي ضامن للحريات تحت سقف القانون، يمكنها أن تحمي عملية إنتاج الدين والثقافة من أي عدوان عليهما، أو تشويههما، أو الخلط العشوائي المتعسف بينهما، والحرية هي ضمانة عدم العدوان أو التشويه، لأنهما يأتيان من جهة الجماعات العصية العصامية التي تريد إنتاج الدين على مقاسها (المتبدّل) لتعطّل الحرية في داخلها وحولها، أي إن الديمقراطية تحمي الناس والمواطنين المؤمنين من عملية إعادة إنتاج الدين على حسابها لا لحسابهم، بشرط الحرية، أو شرط الحريات التي ينحصر نظامها الضامن لاستمرارها وحيويتها بالديمقراطية. في مقابل أي كم من الحريات لا ناظم له، فيتحول إلى فوضى تمهد لتأسيس استبداد مركزي أو استبدادات طرفية يلغي بعضها بعضاً بالعنف الدوري، المباشر، أي المادي، وغير المباشر، المعنوي، أي التهميش أو التكفير.

الفصل الثاني

أطروحة الدولة الإسلامية

(٤)
مبادئ الحكم والسلطة في الإسلام

راشد الغنوشي
مفكر إسلامي، رئيس ومؤسس حركة النهضة الإسلامية في تونس

إذا كان الإنسان اجتماعياً بطبعه ـ كما هي عبارة الأقدمين ـ بسبب عجزه فرداً عن توفير حاجاته الضرورية من الغذاء والحماية، فضلاً عن ضرورات ترقية هذا الوجود مادياً ومعنوياً إنتاجاً للحضارة مما ليس يتصور خارج الحياة الاجتماعية.

وإذا كان يجاور ويزاحم ويضادّ هذا الميل إلى الاجتماع ميول إلى الإشباع الغريزي النهم ولو من طريق العدوان على الآخر، ولا سيما عدوان القوي على الضعيف مما يجعل قانون الغاب هو قاعدة التعامل بين بني الإنسان، وهو مؤذن بخراب العمران.

إذا كان ذلك كذلك تحتم على الناس أن يعيشوا جماعات، واقتضى عيشهم المجتمعي من أجل أن يستمر ويزدهر وجود أعراف وقوانين وقيم توضّح وتحدّد ما هو عدل وما هو ظلم، ما هو حق وما هو باطل، ما هو خير وما هو شر. وهذا على أهميته لا يكفي ما لم توجد سلطة يحتكمون إليها في فض ما ينجم بينهم من نزاعات، فتحجز الظالم وتقتص منه بقدر إساءته وتنتصف للمظلوم بقدر ما ناله من ظلم وفق معايير عادلة، وهو ما ينبغي أن يكون، حتى إذا لم يكن وتخلّف الواقع عن بلوغ هذا المقصد كاملاً، يظلّ العدل هو غاية القانون وأساسه، وتظلّ شرعية السلطة تتحدّد بقدر ما تحقّق من المقصد الأصلي لاجتماع الناس، وفي كل الأحوال لا بد للناس من سلطة برة أو فاجرة كما هو مروي عن الإمام علي. فما طبيعة السلطة في الإسلام؟، وما مصدر شرعيتها؟، وما ضمانات عدم جَوْرِها؟

١ ـ ضرورة السلطة ومدنيتها في الإسلام

أ ـ تكاد مذاهب الإسلاميين لا تختلف في أن إقامة سلطة في الجماعة (نصب الإمام) واجب ديني لإقامة الشريعة وضرورة اجتماعية إنسانية لا بديل عنها في توفير شروط بقاء الجماعة، من مثل وزع القوي عن الضعيف وإقامة الحدود وحماية الثغور ولم يشذّ في القديم غير فرقة من الخوارج ذهبت إلى نفي الضرورة الدينية لإقامة الحكم، وانصبّ اهتمامها على وظيفته الاجتماعية ألا وهي إقامة العدل، فإذا تيسّر للناس إقامته من دون سلطة لم تكن لهم بها حاجة[١].

وعلى الرغم من شذوذ هذا الرأي إلا أنه مهم جداً من حيث تأكيد الطبيعة الوظيفية المدنية للدولة في الإسلام المتمحورة حول إقامة العدل، بما يجعل شرعية وجودها تقاس بقدر ما تقيم من العدل، وهو ما يجرّدها من كل مزاعم دينية أو حتمية لمكانتها، فهي مجرد ضرورة لسد ثغرة تضيق وتتسع بحسب حال الجماعة صلاحاً، فبقدر ما يزداد الناس صلاحاً واستقامة تقل وتتضاءل الحاجة إلى الدولة والعكس بالعكس. ومعلوم أن الخير هو الأصل في الطبيعة البشرية، وإنما جاءت النبوات لتعزيز هذا الأصل في مواجهة اندفاعات الغرائز وتحريضات شياطين الجن والإنس.

إن تعويل الإسلام في صلاح الناس على طبائعهم الخيّرة وما تتلقّاه ضمائرهم من مدد رباني وتعزيز تربوي بما يجعل الخير يصدر تلقائياً من داخلهم فيكون الوازع لفعل الخير والامتناع عن الشر من داخلهم، من دون حاجة إلى الوازع الخارجي أي السلطة، إنه بقدر ما تنجز التربية وظيفتها بنجاح تقل الحاجة إلى الدولة، غير أن النقص يظلّ ملازماً لطبائع الناس مهما بلغوا من السمو بما يفرض قدراً من الدولة لإقامة العدل، وحتى في هذه الحالة فهي مجرّد وظيفة خادمة للجماعة وأداة من أدواتها لإقامة العدل تحت رقابة الجماعة.

أما في العصر الحديث فإنه بأثر الغزو الغربي لديار المسلمين وما زرعه من فكر وقيم وأساليب تنظيم حضاري فقد اختلف الأمر، إذ طلعت على

---

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون، فصل: في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه.

المسلمين دعوات في مجال علاقة الدين بالسياسة تروّج بينهم لمذهب الفصل بين المجالين تأسيساً على أن النبي (ﷺ) بزعمهم لم يكن سوى مبلغ عن الله وكذلك سائر إخوانه النبيين، وأن ما قام من أوضاع سياسية بعد ذلك لم يكن لها شأن بالدين وإنما اقتضتها ظروف البيئة وطبائع الملك[2].

وقد مثّل كتاب **الإسلام وأصول الحكم** للشيخ علي عبد الرازق المشجب الذي تعلّق به العلمانيون تعلّق الغريق بقشة، ليعلّقوا عليه دعاواهم العلمانية وقد شهد لها شيخ، ولم تردهم عنها الحملات التي شنها فطاحل العلم الإسلامي المعاصر في سائر أرجاء دار الإسلام[3]. وحتى لما تراجع الشيخ عبد الرازق عن دعواه وتاب منها لم يوهن ذلك شيئاً من تشبّث العلمانيين بالمذهب الأول للشيخ معرضين عن كل مراجعة لموقفهم حتى بعد أن امتلأ عالم الإسلام بحركات إسلامية قامت على أساس فكرة شمول الإسلام لقضايا الدنيا والدين بل قامت على الأساس نفسه دول مثل الجمهورية الإسلامية في إيران والسودان وأفغانستان بصرف النظر عن مدى توفيقها في تجسيد مُثُل الإسلام في العدل والشورى.

كما قامت على أساس الشريعة مؤسسات اقتصادية عملاقة كالبنك الإسلامي وفنون وآداب وأزياء ومنظّمات ومراكز وحركات جهادية وثقافية وسياسية ومشاركات فاعلة في كل المناشط الاجتماعية. وبذلك عاد الإسلام بقوّة طرفاً فاعلاً في السياسات المحلية والدولية على الرغم من اختلال ميزان القوة الدولي ضدّه، وذلك مقابل انزواء الفكرة العلمانية وتواتر وتفاقم أوضاع فشلها، بما فاقم من تعويلها في البقاء على جهاز الدولة القمعي وعلى الظهير الخارجي، بينما يتصاعد تأثير حركات الإسلام على الأفراد ومؤسسات المجتمع. والثابت أن فكرة الإسلام الإصلاحية الشمولية هي أسرع وأشد الأفكار نمواً اليوم إن داخل بلاد الإسلام أو خارجها، بما يشهد على فشل ذريع لرهان ومخططات استبعاد الإسلام وتهميشه أو علمنته.

ب ـ غير أنه مقابل الطرح العلماني لعلاقة الدين بالدولة المتأثر بالنمط

---

(٢) علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم**. «دراسة ووثائق» بقلم محمد عمارة ط ٢ بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨٨.

(٣) محمد عمارة: **معركة الإسلام وأصول الحكم**. القاهرة، دار الشروق ١٩٨٩.

الغربي ولا سيما في صورته الفرنسية والشيوعية المتطرفة، نجد الطرح الشيعي التقليدي للمسألة الذي يصر على اعتبار الإمامة جزءاً من العقيدة وأن الإمام منصب ديني بحت نص عليه الشارع كما نص على الصلاة والصيام، إذ نص بزعمهم على قائمة اسمية لمن يجب أن يتولاها نيابة عن الرسول (ﷺ) فليس يسع المؤمن إلا أن يسلم تسليماً بإمامة تلك القائمة من نسل النبي من ولد علي وفاطمة عليه وعليهم جميعاً السلام، وذلك على الرغم من أن دعاة الإمامة الوراثية قد اختلفوا في ترتيب وتسلسل قائمة الوارثين كما اختلفوا في الحكم على من تولى الخلافة قبل علي (رضي الله عنه) وعنهم جميعاً: هل هم أئمة شرعيون كما هي عقيدة جمهور المسلمين أم هم لصوص سطوا على إرث النبوة وخانوا معلمهم بمجرد وفاته؟ بينما هو قد شهد لهم بل شهد لهم الكتاب العزيز بالصحبة والقرب والرضوان، وهو أمر خطير يفرض التمزق في ضمير المسلم إذ يفرض عليه أن يحكم بضلال أكثر من ٩٠ في المئة من بين أفضل أجيال الأمة، حتى الذي شرّفه ربّ العزة بالذكر وخصه ورسوله بالمعية: ﴿ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠].

وقد يجمح بإخواننا العشق لآل البيت وهم جديرون بالولاء والحب، ولكنهم يتجاوزون إلى النطق بعبارات تتجاوز الحدود الجائزة، من مثل العبارة الواردة على لسان الإمام الخميني غفر الله له: «إن أئمتنا قد بلغوا من القرب مبلغاً لم يصله نبي مرسل ولا ملك مقرب»(٤)، وذلك على الرغم من أن الإمام الخميني يعتبر من أعظم المجدّدين في الفكر السياسي الشيعي الحديث من خلال بعثه الحياة والروح العملية العصرية في مفهوم «ولاية الفقيه» الذي كان قد ذكره بعض فقهاء الشيعة القدامى إلا أنه ظلّ مهملاً على هامش عقيدة الغيبة والرجعة للمهدي المنتظر التي جعلت طائفة إسلامية معتبرة في حالة عطالة انتظاراً لعودة الغائب.

تعتبر فكرة ولاية الفقيه ـ كما نقلها إلى العصر في صيغة دولة حديثة الإمام الخميني ـ الفكرة المركزية في الثورة التي قادها وأطاحت بأعتى

---

(٤) ورد في كتاب الحكومة الإسلامية للإمام الخميني ص٨٧ «ومن ضرورات مذهبنا أن لأئمتنا مقاماً لا يبلغه ملك مقرّب ولا نبي مرسل» وفيه روح الفلسفة الإشراقية العرفانية واضحة.

دكتاتورية في المنطقة، وخلاصتها أنه في مرحلة غياب الإمام المنتظر لا ينبغي أن تعطّل أحكام الإسلام وتضيع مصالح المسلمين، بل يجب على الفقهاء أن ينهضوا بهذه المهمة فيختاروا واحداً منهم ولياً للمسلمين ونائباً للإمام في انتظار قدومه، فينهض حتى يومئذ بكل وظائفه ويتمتع بكل صلاحياته تقريباً. والفكرة هي من الغنى أنها تكاد تلخّص ـ ككل الأفكار المهمة في التاريخ ـ الجانب الأعظم مما حققت الثورة ودولتها وشعبها من نجاحات وهي كثيرة، وما اصطدمت به ولا تزال من عقبات، لدرجة أن الاختلاف حول مضمونها لا يزال المحور الأساس للصراع في الجمهورية الإسلامية بين داع إلى سلطة مطلقة للولي الفقيه تجعل سلطانه فوق القانون وكل مؤسسات الدولة ـ وفي الدستور الذي صيغ على مقاس الإمام الراحل ما يدعم هذا التأويل ـ وداع إلى اعتبار سلطة الولي الفقيه سلطة رمزية تمارس صلاحياتها في ظل سلطة القانون والمؤسسات.

وواضح أن اتجاه الرأي العام في الجمهورية الإسلامية يتطور بسرعة صوب دولة إسلامية ديمقراطية تستمد سلطانها بالكامل من الشعب وتعمل كلها في إطار القانون ومرجعية الإسلام العليا، وتشهد على ذلك النسب العالية المتصاعدة التي فاز بها السيد خاتمي رافع لواء الدولة الإسلامية الديمقراطية والمجتمع المدني وحوار الحضارات والدور الفاعل للشباب والنساء والأقليات وتأكيد سلطان الأمة بما يؤسس لتقارب حقيقي بين الشيعة والسنة والعصر على قاعدة الشورى والديمقراطية.

ج ـ يقف جمهور الإسلاميين من مكانة الدولة في الإسلام موقفاً وسطاً بين المعطلة النفاة من العلمانيين الذين عملوا ـ ولا يزالون ـ على إفراغ الإسلام من محتواه الاجتماعي السياسي ونقله من العام إلى الخاص لحبسه في هذا الأخير؛ تمهيداً لتهميشه فالإجهاز عليه؛ انطلاقاً من إهدار مبدئه الأعظم في التوحيد بين المادي والروحي وبين السياسة والأخلاق وبين الدنيا والدين ـ وهو أعظم مبادئه وخصوصياته ـ وسطاً بين هؤلاء المعطّلة النفاة والرؤى الثيوقراطية الشيعية التقليدية والصوفية التي لم تسلم منها بعض التصوّرات السنّية التي رسّختها أنظمة الجور والاستبداد ونظّر إليها بعض فقهاء السلطة، والتي تجعل سلطان الحاكم فوق سلطان الأمة ما دام منسجماً مع الوجهة العامة للشريعة كما يقدّرها. وفي هذا الصدد تُؤثَر عبارات عن

بعض خلفاء بني أمية وبني العباس[٥].

أما موقف الوسطية الذي عليه جمهور الإسلاميين فيتمثّل في اعتبار السلطة ضرورة اجتماعية وأداة من أدوات الأمة في إقامة عدل الإسلام. إنها مجرد أداة اجتماعية توظّفها الأمة لحراسة الدين والدنيا، وإن القائمين بها ليسوا سوى خدام عند الأمة، إذ هي المخاطَب الحقيقي بإقامة الشريعة، بما يجعل شرعيتهم موقوفة على إنفاذهم للشريعة والتوافق مع توجيهاتها كما يرتضيها جمهور المسلمين، كما أنها موقوفة على مدى احترامهم لإرادة الأمة المعبَّر عنها تعبيراً حراً ومنظماً «الشورى» أو الديمقراطية بالمصطلح الحديث، فهي بهذا الاعتبار مجرد سلطة مدنية من كل وجه لا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث علوية المبدأ الخلقي في إقامة العدل وفق ما جاءت به الشريعة أو وفق ما لا يخالفها[٦]، وهو ما أسست له مدرسة الإصلاح كما جاء بيّناً في فكر كل رموزها، مثل: الأفغاني وعبده ورشيد رضا وحسن البنا وحسن الترابي والمرجع الشيعي المعتبر المرحوم آية الله محمد مهدي شمس الدين.

إن الدولة الإسلامية وسيلة لا غنى عنها ما دام الإنسان اجتماعياً بطبعه، وما دام الإسلام نظاماً شاملاً للحياة من أجل إنتاج بيئة اجتماعية تتيح لأكبر عدد ممكن من أفرادها وجماعاتها أن يعيشوا روحياً ومادياً في توافق فطري مع القانون الذي جاء به الإسلام. إن الدولة الإسلامية ليست سوى أداة من أدوات أمة وقفت نفسها على خدمة رسالة الإسلام وعدله، تحق الحق وتبطل الباطل في الأرض كلها حتى تكون عبادة الله والتقرب إليه بالطاعات وفعل الخيرات أموراً مرغوباً فيها ميسورة مجزية، وتكون محادّته بالكفران وانتهاك الحرمات وإشاعة الشرور واقتراف المظالم أموراً بغيضة عسيرة منكرة، في المستوى الاجتماعي على الأقل.

إن تصور إتاحة الفرصة أمام أكبر عدد من البشر للتعرف على مُثلِ الإسلام والعيش وفْقَها عدلاً وإحساناً وتقوى وتعاوناً على الخير، من دون قيام سلطة إسلامية تذبّ عن دار الإسلام وتحمي ثغورها وتدافع عن حرية

---

(٥) أثرت كلمات في هذا المعنى عن الخليفة معاوية بن أبي سفيان وعن أبي جعفر المنصور.

(٦) ابن القيم: **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، بيروت، دار الكتب العلمية.

التدين بعيداً عن كل أساليب الإكراه: ﴿حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [الأنفال: ٣٩] هو محض خيال خادع وانحراف شنيع وسقوط في الإثم والضلال وهو من جهة أخرى استسلام لأعداء الإسلام وإيكاله لمصيره(٧).

وفي كل الأحوال فإن دولة الإسلام هي دولة الناس الذين يجتهدون فيصيبون ويخطئون عبر الشورى المتخصصة والشورى العامة التي تجعل الحاكم مجرد خادم للشعب ووكيل عنه ويعمل تحت رقابته في إنفاذ حكم الله حكم الشعب، فهي حكومة مدنية من كل وجه، طريقها الاختيار الشعبي الحر كما سيأتي، يحكمها قانون يتساوى أمامه كل مواطني الدولة بصرف النظر عن جنسهم واعتقادهم. لا تختلف آليات سيرها عن الديمقراطيات المعاصرة إلا بمرجعيتها الخلقية العلوية مرجعية الشريعة. وما من دولة ديمقراطية أو غير ديمقراطية إلا وتتوفر في أساسها على فلسفات وقيم تمثل الموجّهات الكبرى لسياساتها، بصرف النظر عن مأتاها، أرضياً كان أم سماوياً، صريحاً كان أم متضمناً، من مثل مبادئ حقوق الإنسان أو مبادئ القانون الطبيعي.

٢ ـ مصدر الشرعية في الدولة الإسلامية

إن الشرعية من أهم المفاهيم التي تقوم عليها الدولة الديمقراطية الحديثة تمييزاً لها عن الدول القديمة. والمقصود بالشرعية خضوع كل تصرفات الدولة لقواعد قانونية يستطيع المواطنون المطالبة باحترامها أمام قضاء مستقل، وأن يكون صدور ذلك القانون وفق إجراءات متبعة، وأن تمتنع الدولة عن إتيان أي فعل لا ينسجم مع نظامها القانوني السائد، وأن تلتزم باحترام القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع بما يؤدي إلى القبول الطوعي من قبل الشعب بقوانينها وسياساتها وبعدالتها وملاءمة مؤسساتها لحاجيات المجتمع وقيمه(٨).

فما الذي يضفي الشرعية على الحاكم في الدولة الإسلامية بما يجعل حكمه مقبولاً من طرف شعبه؟

---

(٧) راشد الغنوشي: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ط. مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٣، ص٩٣.

(٨) محمد طه بدوي: **بحث في النظام السياسي الإسلامي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١، ص١١١.

إن شرعية الحكم في دولة إسلامية تُستَمَد من مصدرين:

الأول: يتعلق بالمرجعية القانونية القيمية العليا التي تستند إليها كل سياسات الدولة في سائر المجالات، وهي هنا ما ينبغي أن تخرج أو تتصادم بحال مع مبادئ الإسلام وقيمه العليا، الأمر الذي يجعل من تلك السياسات والتصرفات عبارة عن تطبيقات مباشرة لنصوص الشريعة أو اجتهادات مستندة إليها ومستمدة منها عبر أصل من أصول الاجتهاد، بما يجعل أي مصادمة لنصوص الشريعة ومقاصدها تمثل طعناً موجعاً في شرعية تلك الدولة من حيث انتسابها للإسلام، ونصوص الشرع الآمرة جزماً برد جميع الأمور إلى الشرع والاحتكام متواترة وقاطعة، قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]، ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] وهو ما يجعل مخالفة تلك الأصول خروجاً عن الملة وتفويتاً للشرعية وتشريعاً للتمرد على سلطان الدولة، قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. وفي الحديث: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، «وعلى المرء المسلم السمع والطاعة فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة» (رواه مسلم)، وهو ما يجعل النص ـ كتاباً وسنة ـ السلطة المؤسِّسة للدولة الإسلامية[٩]، والحاكم الأعلى، وكل ما سواه محكوم به وتابع له، وهو أيضاً ما يجعل الدولة الإسلامية دولة قانون ويفرض على كل مسالكها أن تكون منضبطة بالقانون ويُفقد أوامرَها المخالفةَ للقانون كلَّ شرعية، بل إن الدولة تفقد شرعية الطاعة بقدر ما تتنكب عن القانون أي الشريعة، وهو ما يسفه كل اتهام للدولة الإسلامية بأنها دولة استبدادية مطلقة، على الرغم من أنها كثيراً ما كانت كذلك لأسباب لا تعود إلى الإسلام بقدر ما هي عائدة إلى أحوال العصر وأحوال المسلمين، وهو ما يفسر استمرار الثورات الدامية في تاريخ الإسلام نقمة على الاستبداد وانجذاباً صوب مُثل الإسلام العليا في الحكم خلال حكم النبي (ﷺ) وخلفائه الراشدين (رضي الله عنهم).

الثاني: الشورى، والأمر بالشورى ذاته نصُّ أمرٍ صريح يؤسس لحقّ

(٩) حسن الترابي: الشورى والديمقراطية. **المستقبل العربي**، ص١٣. ورضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة**. دراسات في الفكر السياسي العربي. دار اقرأ. القاهرة. وأبو يعرب المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، ص١٢. دار الفكر العربي المعاصر. بيروت، لبنان، أبريل/نيسان ٢٠٠١، ط ١.

الأمة المستخلفة من الله المخاطبة من قبله مباشرة بإقامة شريعته وتهيئة الوسائل الضرورية للوفاء بهذا التكليف الواجب، ومنها إقامة الحكومة الإسلامية؛ بما يجعل الحاكم المسلم نائباً عن الأمة في إقامة الشريعة وإنفاذها وفق العقد الذي بينه وبين الأمة: ألا يخرج في كل تصرفاته عن الشريعة وألا يستبد بالأمر دونها بل يلتزم عملياً بمشورتها والاستماع لنصحها وتوجيهها، فباعتبارها المصدر الوحيد لسلطته هي التي تقيمه وهي التي لها أن تصرفه من الخدمة متى شاءت، وهو مجرد وكيل عنها في أداء ما هي مخاطبة ومكلفة بأدائه من إنفاذ عدل الله وفق شريعته.

إن الشورى في الإسلام الأصل الأعظم بعد النص الذي تقوم به شرعية الحكم ومدى استحقاقه للطاعة، وهذا الأصل هو أعظم من أن يستدل عليه بنص أو نصين قد يختلف في تأويلهما ومدى إلزاميتهما للحاكم، على اعتبار أنها ليست حكماً فرعياً وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف أي أيلولة السلطة الربانية إلى العباد(١٠).

إن الشورى هي العمود الفقري في الحكم الإسلامي؛ باعتبارها رمزاً لسلطة الأمة ونهوضها بأمانة الاستخلاف عن الله (ﷻ) على أساس التعاون على الخير والتآمر بالمعروف والتناهي عن المنكر والمشاركة الفردية والجماعية في أداء الأمانة في مستوى التشريع والتنفيذ، وهو ما يقتضي توفير الآليات الضرورية الكفيلة بنقل هذا الأصل العظيم من المستوى النظري أو الفردي الذي قد لا يتجاوز مستوى موعظة يلقيها عالم جريء يجابه بها طاغية معرِّضاً نفسه لبطشه وقد يتحمّل الطاغية وطأة ألمها للحظات ثم ينتهي الأمر لتمضي الأمور على معتادها، نقله من هذا المستوى الفردي الجزئي إلى مستوى نظام للحكم يستمدّ كل سلطاته من الشعب فتدار كل شؤونه الجماعية والفردية وفق ترتيبات وآليات تجعل أمور الأمة بيد الأمة وهو مقتضى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

ولأن الإسلام دين لكل العصور ولكل البشر فقد اكتفى بما من شأنه التطوّر بتأسيس القواعد العامّة كما هو حاصل في مسألة شؤون الحكم،

---

(١٠) انظر الهامش السابق.

حيث اكتفى بالأمر بالشورى والعدل واحترام رأي الجماعة والتشنيع على حكم الانفراد والاستبداد، تاركاً لاجتهاد المسلمين وتجارب الزمن استنباط وتطوير الآليات القمينة بترجمة قاعدة الشورى وسلطان الأمة في نظام سياسي يمنع الاستبداد، وهو ما كان إسهام التجربة الغربية في تطويره معتبراً. والأصل أن كل ما من شأنه العون على تحقيق مقاصد الإسلام في العدل والشورى وغيرها هو من الشريعة، وإن لم يرد نص بها في كتاب ولا سنة، كما هو متواتر على ألسنة علماء الإسلام[١١].

٣ ـ ما ضمانات عدم الجَوْر ومقاومته عند حصوله في نظام حكم إسلامي؟

ليست الدولة في التصور الإسلامي سلاحاً في يد طبقة لتصفية طبقة أخرى كما هو التصور الماركسي[١٢]، ولا هي أداة لتحقيق مجد شعب أو طبقة أو طائفة على حساب شعوب وأعراق وطوائف أخرى، وإنما هي أداة للتهذيب والتربية والارتقاء وتوفير مناخات الحرية والعدل والتطهّر بما يتيح لأكبر قدر من الناس مزيداً من الفرص لمعرفة الله سبحانه وعبادته واكتشاف طاقات الكون وتسخيرها لصالح تعارف وتعاون وتضامن الشعوب وتآخيها وارتقائها.

ولكن ما الذي يضمن ألا تتحول الدولة الإسلامية إلى جهاز للقمع ومطاردة الأحرار والحيف على حقوق الأفراد والشعوب، منحرفة بواجب الطاعة لولي الأمر في المعروف الذي أمر به الشارع المسلم أمراً ملزماً يستوجب الخروج عنه الإثم والعقوبة في الدنيا والآخرة، منحرفة به إلى تأله وثيوقراطية وحكم مطلق؟ أوليس ذلك هو ما حدث فتألّه الحكام وزعموا أنهم ظل الله في الأرض، وأن إرادتهم من إرادة الله والانصياع لها هو ما أمر به الله والخروج عنها تمرد عن إرادته، فساد تاريخ الإسلام الاستبداد وأحكام الجور والتلاعب بالشرائع، فسالت دماء الثائرين والمظلومين أنهاراً فكان تاريخ الإسلام تاريخ الاستبداد الأعمى والجور المطلق!! أَوَ لا تكون الدعوة إلى حكم الإسلام مجدداً ليست سوى ضرب من عودة عصور

---

(١١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، الدار التونسية للنشر.

(١٢) لينين، مختارات، موسكو: دار التقدم ١٩٦٨.

الظلمات بدل الدعوة إلى حكم ديمقراطي يرسي قواعده على مبادئ العلمانية وحقوق الإنسان؟

كلا، إن الأمر ليس بهذا التبسيط بل هو أعقد من ذلك، فلا بد من البيان:

أولاً: ليس التاريخ المنسوب إلى المبادئ والعقائد ترجمة أمينة، لها وإنما هو خليط يشمل ما هو منها وما ليس منها بل ما يناقضها. وتلك هي طبيعة الإنسان يرنو إلى المبادئ والمثل فيقترب منها إذ يسمو ويشف ويتحرر ولكن دون درجة التماهي معها، ويبتعد عنها إلى حد التناقض البيّن معها إذ يصاب بالضعف والوهن ولا سيّما عندما تكون الأحوال المحيطة به لا تدفعه إلى الأعلى بل تخلد به إلى الأرض والركون إلى أهوائه. وليس الإسلام في ذلك شذوذاً عن جملة المبادئ التي حكمت أو لا تزال تحكم البشرية، مثل: مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان وما إليها، بما يفرض التمييز بين المبادئ وتاريخها. فليس تاريخ الإسلام ترجمة أمينة لمبادئه في الحكم الداعية بكل جلاء إلى حكم العدل والشورى وإعلاء كرامة الإنسان وسلطان الأمة وقوامتها على حكامها أمراً بمعروف ونهياً عن منكر، والنصوص في ذلك محكمة متواترة.

ثانياً: واضح أن العهد الإسلامي المثالي كان موجة عابرة في بحر تاريخ الإسلام، إذ هو لا يتجاوز بضعة عقود، ولكنها على قصرها شهادة على أن مثاليات الإسلام ليست طوباويات حالمة وإنما هي مناهج واقعية قابلة للتحقق في واقع مجتمعي بشري مع كل نقائصه، بما يغري بإعادة التجربة والمحاولة، وأنها وإن لم تستمر لأسباب كثيرة منها روح ومواريث الاستبداد والجهالات التي كانت تسود البيئة والعصر يومئذ والتي جرف تيارها الكاسح النموذج الإسلامي فتفاعل معه تأثراً وتأثيراً، أخذاً وعطاءً، فإنها قابلة للإحياء والتجربة والمحاولة مجدداً، ولا سيما في عصر انداحت فيه العلوم والمعارف وقيم وثقافة التحرر والديمقراطية وحقوق الإنسان، على أنقاض قلاع الجور التي تداعت للسقوط وانكشفت سوآتها واشتد النكير عليها وعتا هدير الثورات ضدها، حتى ما بقي في العالم نظام يزعم لنفسه الألوهية كما كانت عموم الأنظمة زمن ظهور الإسلام ونظامه الشوري

الشعبي، بما يجعل قابليات الحكم الإسلامي الشوري للتحقّق في هذا العصر أوفر مما كانت زمن ظهور الدعوة المحمدية.

ثالثاً: ليس الإسلام مسؤولاً عما حدث من استبداد في تاريخ المسلمين لأنه ليس في وسع أحد مهما بلغت درجة تحامله أن يدلّل على أن نصوصه جاءت داعية إلى الاستبداد والظلم وتقييد حريات الإنسان، إذ كلها دعوة لإقامة العدل وحرب على الظلم، حتى اعتبر إقامة العدل في الأرض المقصد الأسنى لبعثة الرسل. وكان فرعون نموذجاً للحاكم المتألّه المستبد الذي صب عليه القرآن لعناته مقابل الانتصار لدعوة موسى التحررية، على غرار كل الأنبياء الذين جاءوا حاملين لواء الثورة التحررية الشاملة في مواجهة تحالف المستبدين مع رموز الدين المنحرف.

رابعاً: ومع أن حكم الفرد كان السحابة التي غطّت معظم تاريخ الإسلام، فإن الاستبداد لم يتحوّل إلى عقيدة للأمة كما كان حال أنظمة العصور الوسيطة الأوروبية، بل ظلّ ينظر إليه على أنه انحراف عن النموذج الإسلامي كما جسدته مرحلة حكم النبوّة والخلافة، وانحراف عن منهج الخلافة الراشدة، واجب على الأمة تغييره سواء أكان عبر الوسائل السلمية كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أم كان عبر الجهاد المسلح، بما جعل أنظمة الجور لا تكاد تعرف الاستقرار، وما ذاك إلا بسبب ما وفّق الله إليه علماء الإسلام الأفذاذ الذين كانوا حراس العقيدة والثقافة الإسلامية، فظلّت الدولة محجوبة عن التأثير فيهما والعبث بهما لتسويغ مظالمها، وكانت في هذا السياق محنة الإمام أحمد ومالك وأبي حنيفة وغيرهم، بما أبقى على صورة الظلم سافرة من دون براقع من الحق قابلة للجرح والطعن والنيل منها والتربص للإطاحة بها.

خامساً: لم يكن الاستبداد وصفاً مميزاً لتاريخ الإسلام، بل كان نظام العالم قبل الثورات الحديثة التي خففت من بعض أشكاله مستفيدة من تراث الإسلام الشوري، ولكنها استحدثت وطوّرت منه صوراً أشد فداحة بعضها منظور سافر كالاستعمار، وبعضها متستر كالسيطرة عبر الاحتكارات الإعلامية والاقتصادية العملاقة. وإنما الحكم العلمي السليم على كل مرحلة من التاريخ لا يكون خارج وضعها في سياقها المعاصر لها. وبهذا المقياس يبدو

الاستبداد في تاريخ الإسلام مفهوماً وأقل بشاعة من مثيله المعاصر في أي قطر من أقطار الأرض، ومردّ ذلك إلى عوامل كثيرة سيأتي ذكرها إن شاء الله. ولا يفوتنا أن نلاحظ في هذا الصدد أن تاريخ أمتنا لم يشهد من الاستبداد ما يشهده اليوم في بلاد الإسلام تحت مسمّيات خادعة، مثل: دولة القانون وحقوق الإنسان والديمقراطية حيث تحوّلت الدولة ملكاً خاصاً مستباحاً للحاكم وأسرته، في عزلة شبه كاملة عن الشعب وعقيدته ومصالحه وارتباط كامل بالأجنبي ثقافة ومصالح.

سادساً: لم يعرف تاريخ الإسلام الاستبداد المطلق كما سنرى، بل ظلّ قدر من التعددية قائماً في المستوى الثقافي الفكري من حيث تعدّد المدارس الاجتهادية أو في مستوى التعددية الدينية، فلم يعرف تاريخ الإسلام الحروب الدينية الطاحنة سواء أكان ذلك بين المذاهب الإسلامية أم كان بين المسلمين ومواطنيهم من غير المسلمين «أهل الذمة». ولا تزال حواضر الإسلام التاريخية مثل بغداد ودمشق والقاهرة وما حولها شاهدة على هذا التعدد الفريد في تاريخ الدنيا والتعايش العجيب بين أهل كل الملل حتى الوثني منها في ظل حماية دول الإسلام وفقهائه. أما ما كان حاصلاً من صنوف الظلم والاستبداد فلم يكن ضحاياها سوى أهل ملة الإسلام، أما أهل الملل الأخرى فلم يعرفوا الاضطهاد إلا يوم أن سقط حكم الإسلام كما حصل لليهود في الأندلس بعد طرد المسلمين وإبادتهم.

سابعاً: يمكن إدراج العوامل التالية بوصفها أهم الحواجز التي حالت أو تحول دون التردي في الاستبداد أو ديمومته واستقراره عند حصوله:

أ ـ اعتبار أن مشروعية الحكم الإسلامي إنما تتأسس على تعاقد حقيقي وليس مفترضاً أو شكلياً بين الحاكم والمحكوم، كما هي نظرية العقد الاجتماعي. وليست البيعة العامة والخاصة إلا رمزاً من رموز هذا العقد الذي يلتزم فيه الحاكمون بإقامة العدل بينهم وفق شريعة الله ومراقبة المحكومين ونوابهم، بما يجعل الحاكم ليس سوى وكيل على الناس ينصبونه بإرادتهم الحرة ويراقبونه ويحاسبونه ويصرفونه متى شاؤوا، وإنما طاعة المحكوم للحاكم متوقفة على الالتزام الجاد من قبل هذا الأخير بالوفاء بما

تعهد به، ولذلك نص مفسر كبير لآية الشورى أن من لا يستشير واجبٌ عزله[١٣].

ب ـ اعتبار أن المشروعية العليا في الدولة والسلطة التي لا تعلوها ولا تجاورها ولا تزاحمها سلطة إنما هي سلطة الله (ﷻ) ممثّلة في إرادته التي جسّدها الوحي كتاباً وسنّة، وأن الأمة مستخلفة على إقامة شرع الله في الأرض، وليس الحاكم سوى أداة من أدواتها في إنفاذ هذه الأمانة، الأمر الذي يضع قيوداً على سلطان الدولة التشريعي وجملة سياساتها في الداخل والخارج ولا سيما السياسة المالية والفكرية والتربوية، بينما يعد سلطان الدولة الديمقراطية العلمانية ـ ناهيك بدولة الباباوات استبداداً ـ لا سلطان يعلو سلطان مؤسساتها، فتغدو الميزان الأعلى للحق والباطل والخير والشر: فالعدل هو قانونها وما تختاره مؤسساتها، فإذا أقرت تدمير شعب ونهب خيراته ولو عبر نشر المخدرات وحروب الإبادة وحتى لو قررت تلويث مصادر الحياة في الأرض كلها كما تفعل الولايات المتحدة اليوم متحدية البشرية كلها فقراراتها حق مشروع ما دامت قد صدرت عن مؤسساتها، ولا حق للمواطن في الامتناع عن تنفيذ تلك السياسة، بينما يحق في دولة الإسلام بل يجب على كل مواطن أن يزن كل سياسات الدولة بميزان الإسلام فيتوقف عن تنفيذ كل سياسة أو قرارات تصادم المشروعية العليا: الوحي.

إن الدولة الحديثة كيان مطلق حلولي، هو تطور لسلطان البابوية والإله الذي حل محل الله والمقدس الأعظم الذي يعلو سلطانه كل سلطان. وما فعل الفكر السياسي سوى عقلنة للآلهة القديمة، عقلنة العنف والنهب وتنظيم الصراع على الغنائم المنهوبة، وتنظيم توزيعها بين النخب بتفويض شكلي محتال عليه من قبل الجماهير التي أتاح لها النهب الرأسمالي لثروات الشعوب المغلوبة أن تلقي لتلك الجماهير بفتات من الغنائم امتص شحنات غضبها وثبطها عن الثورة. وما دامت الذئاب الرأسمالية قادرة على مواصلة نهبها الخارجي ما توفر منه فضلة تلقيها للجماهير فستظل اللعبة متواصلة والاستقرار قائماً وميكانيزم الديمقراطية شغالاً. إلا أنه يوم أن يتوقف ذلك النهب بما يجعل الذئاب لا تجد ما تلقيه للكلاب ـ بحسب تعبير غلنر ـ

(١٣) القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ص٢٤٩ ج٤ ط بيروت، دار الفكر العربي ١٩٤٨م.

ستتوحش الكلاب[١٤].

ج ـ أبعد الإسلام الدولة عن سلطة التشريع الأصلي التي هي للوحي، وكذلك سلطة تفسير نصوص الوحي فهي للعلماء؛ بما يجعل نفوذ الحاكم ينصب على الجانب التنفيذي.

د ـ سلطة الرأي العام: تمارس الأمة صاحبة السلطة الحقيقية مهمة الرقابة على الحكم وذلك عبر ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الركن الأعظم في الدولة الإسلامية، سواء أكان ذلك في المستوى الفردي أم كان في مستوى مؤسسات الدولة والمجتمع كالمساجد والصحافة والأحزاب ومجلس الشورى وغيرها من أشكال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو الركن الأعظم في دولة الإسلام، وواجب أدائه على كل مسلم بحسب إمكانه، ولا يتوقف على إذن من الحاكم بما يجعل قيام الأحزاب ونشر الصحف والكتب والمسيرات السلمية وما إليها من أشكال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يحتاج قيامها إلى إذن الحاكم؛ لأنه موضوع لها فكيف يتوقف قيامها على إذنه، وهي تتجاوز كونها حقوقاً إلى مستوى الواجب الديني؛ إذ الساكت عن الحق شيطان أخرس.

هـ ـ إن دولة الإسلام يتمتع فيها العلماء وقادة الرأي العام وزعماء العشائر والطوائف وكل ممثلي الشعب بمكانة عظيمة باعتبارهم أهل الحل والعقد، بما يجعل سلطان الحاكم ـ إضافة إلى ما ـ تقدم سلطاناً تنفيذياً محدوداً جداً لصالح سلطان الشريعة والمجتمع وسائر المؤسسات الممثّلة لهما. فليست دولة الإسلام دولة شمولية، فهي تكاد تكون مسلوبة من التشريع ولا سيما التشريع الأصلي: تشريع العقائد والقيم والحلال والحرام والخير والشر، كما أنها محجوبة عن السلطة الفكرية والتربوية، كما أن سلطانها محدود جداً في مجال السلطة المالية، سلطة فرض الضرائب المحدّدة بالشريعة في قسم كبير منها، وسلطانها محدد كذلك في مجال القضاء تشريعاً وتنفيذاً، فهذا المجال يتمتّع باستقلال كبير عن الحاكم وهو اختصاص لأهله.

كل ذلك جعل دولة الإسلام لا تعرف نوع الاستبداد الذي عرفته الدول

---

(١٤) Gellner Ernest, *Post Modernism: Reason and Religion*- London 1992.

في تاريخ أوروبا وآسيا. وإذا أمكن لمسلمي العصر المرهقين إلى حدّ الاختناق بدولة الاستبداد الشامل، دولة الحداثة المزعومة المغشوشة والمؤيدة من الديمقراطيات الغربية الاستعمارية، إذا أمكن لمشروع دولة الإسلام المستقبلية أن تعتمد كل هذه المبادئ العظمى التي جاء بها الإسلام مستفيدة من كل ما طوّرت الديمقراطية الغربية من آليات لمقاومة الاستبداد والأخذ منه بما يجسد سلطة الشورى سلطة الأمة في ظلّ الشريعة، فإن أمة الإسلام لن تكون قادرة على التطهر والتحرر من داء الاستبداد وهو أعظم داء بعد الشرك بالله، لتنطلق في الأرض دورتها الحضارية الثانية الموعودة فحسب، بل ستكون في الموقع المناسب لتنوير الحضارة المعاصرة التائهة وراء سراب حلول مادية معقلنة وجبارة هي إلى التنين المتوحش أقرب، لا تني تعمل في كيان الإنسان وأوصال المجتمع والعلاقات بين الأمم وثروات الكون تدميراً وتفكيكاً وإفساداً، عبر التطوير المذهل لوسائل الدمار ولأسباب النهب والكنز لصالح حفنة من الشياطين المردة على حساب معظم شعوب الأرض، سائقة البشرية على الرغم من علومها وتقنياتها العملاقة إلى إمعان السير في طريق الكارثة المحققة.

أمام الإسلام فرصة النهوض مرة أخرى بمهمة إنقاذ مركب الحضارة واستعادة المعنى والروح والقيمة والرباط الناظم لكل النشاط والأسرة البشرية على اختلاف مشاربها في إطار عقد التوحيد، وهو العقد الوحيد القادر على جمع ما فرقته الحلولية المادية وتجسير العلاقات مجدداً بين ما رسخت من قطائع داخل شخصية الإنسان وفي تاريخه، وبين الأقوام والحضارات والملل.

دين التوحيد وحده الذي يملك المنظور الإنساني الإلهي الشامل الكفيل - إذا فهم على وجهه الحق واتبع بجد - أن يعيد للبشرية الوحدة والتعارف وأواصر الحوار والتعاون عبر القبول بالتعدد والتنوع والاختلاف بدل أيديولوجيات الحلول وما أثمرته من نفي للآخر واعتباره الجحيم، ومن تسابق محموم في طريق النهب والأثرة والدمار والإفساد: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحجرات: ١٣].

لا ينبغي للمسلمين - وهم حملة الأمل الوحيد في الإنقاذ - أن يتنازلوا

تحت أي ضغط وظرف أو إغراء عن جوهر الرسالة المحمدية ـ رسالة التوحيد ـ ورؤيتها الشمولية للإنسان في كل أبعاده، وللبشرية في تكاملها ووحدة أصلها والمصير، وضرورات إفشاء السلام والحوار والعدل والتعاون بينها في مواجهة مشروع العلمنة مشروع تفكيك الإنسان وتقطيع أوصال المجتمع وترسيخ أيديولوجية النهب والتفكيك والتدمير، أيديولوجية الحلول المادي ممثلاً في وثن الدولة الحديثة صنيعة القارون الرأسمالي العامل باستمرار على تهميش الدين، تهميش الإنسان عبر شعارات مضللة من مثل فصل الديني عن الاجتماعي وحبسه في المجال الخاص؛ تمهيداً للإجهاز عليه لينطلق النهب المحموم واستئثار الأقلية بثروات ومصائر الأغلبية عبر فصل الاقتصاد والسياسة والثقافة عن الأخلاق والدين تعبيداً للبشرية كلها لديانة السوق وشياطينها وتحويل كل الدين وكل الأخلاق وكل الفن وكل البشرية عبيداً لذلك الوثن الرأسمالي.

لا مناص من رفض مشروع علمنة العالم و«حوسلة» كل شيء بحسب تعبير عبد الوهاب المسيري، أي تحويله إلى مجرد شيء نافع لأخطبوط وآلهة الرأسمالية. إن جوهر الرسالة المحمدية مبدأ التوحيد وأبعاده وانعكاساته التوحيدية الجامعة لمختلف أبعاد الإنسان والطبيعة ضمن تعددية حقيقية تعترف بكل أبعاد الإنسان وبكل ما في الكون من تعدد وما في المجتمعات والحضارة من تنوع في تناغم ورؤية شاملة وصبغة جامعة لا تجد التعبير الجلي عنها خارج الرسالة الخاتمة رسالة التوحيد. قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

(٥)
الإسلام.. والدولة المدنية

د. سعد الدين العثماني

الأمين العام السابق لحزب العدالة والتنمية في المغرب

من القضايا التي تحتاج إلى مزيد مناقشة ودراسة لدى المهتمين بالتحولات في مجتمعاتنا: العلاقة بين الكوني والشرعي، وبين الوضعي والديني في ثقافتنا، وكيف نركز نظرة تجديدية تخرج من مأزق التعارض أو التنافر إلى رحابة الانسجام والتكامل.

ولذلك أطرح هنا السؤال حول مدى انسجام وجود الإسلام ومجتمع الإسلام مع دولة مدنية تنبني فيها الشرعية على إرادة الشعب، وتصدر فيها القوانين من قبل مؤسسات مخول لها ذلك بالانتخاب، وتتخذ قراراتها وفق المصلحة، مصلحة المجتمع، وبأقصى درجات الموضوعية الممكنة.

وقد اخترت أساساً منهجياً للإجابة عن هذا السؤال تصرفات الرسول (ﷺ) بالإمامة وسماتها لدى الأصوليين. إنها أساس منهجي يلقي الضوء على جوانب لم يُهتم بها بما يكفي لتطوير التجربة السياسية المعاصرة للمسلمين، وللخروج من سجن كثير من التجارب التاريخية التي ربما تكبل انطلاقة كثير من المسلمين للاستفادة بقوة من التجربة الإنسانية المعاصرة.

أولاً: تنوع التصرفات النبوية[1]

لقد نُظر كثيراً إلى التصرفات النبوية على أنها من نوع واحد وعلى وزن واحد، وعلى أنها كلها وحي يُتبع، وقد بيّن كثيرون من العلماء والأصوليين خطأ هذه النظرة ومجافاتها لطبيعة التصرفات النبوية. وقام كثيرون منهم باقتراح تقسيمات لها، مثل أبي محمد بن قتيبة الدينوري (ت. ٢٧٦هـ) في كتابه **تأويل مختلف الحديث**[2]، والقاضي عِيَاض اليَحْصُبي (ت. ٥٤٤هـ) في كتابه **الشِّفا بتعريف حقوق المصطفى**[3]، وابن قَيِّم الجوزية (ت. ٧٥١هـ) في عدد من مؤلفاته، والعالم الهندي شاه ولي الله الدِّهْلِوي (ت. ١١٧٦هـ) في كتابه **حجة الله البالغة**.

وممن أسهم في الموضوع من المعاصرين الشيخ محمد الطاهر بن عاشور صاحب «مقاصد الشريعة الإسلامية». لكن أكثرهم توسعاً في بيان الفرق بين أنواع التصرفات النبوية، الأصولي الألمعي شهاب الدين القَرَافي (ت. ٦٨٤هـ). وقد بث ذلك في عدد من كتبه مثل: موسوعته الفقهية **الذخيرة**[4]، وكتابه المشهور بـ**الفروق**[5]، ثم في كتاب خاص بالموضوع هو **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**.

وبالاستفادة من مجموع تلك الجهود المتراكمة يمكن أن نقسم التصرفات النبوية على العموم إلى قسمين هما:

١ ـ **تصرفات تشريعية**: وهي ما صدر عن الرسول (ﷺ) مما هو للاتباع والاقتداء. وهذه التصرفات التشريعية تنقسم بدورها إلى قسمين:

ـ **تصرفات بالتشريع العام**: وهي تتوجه إلى الأمة كافة إلى يوم القيامة، وهي إما تصرفات بالتبليغ أو تصرفات بالفتيا.

---

(١) انظر لمزيد من التفصيل: سعد الدين العثماني: **التصرفات النبوية بالإمامة، الدلالات المنهجية والتشريعية**، منشورات الزمن، الرباط، ٢٠٠٢.

(٢) **تأويل مختلف الحديث**، ص١٨٣ ـ ١٨٤.

(٣) **الشفا**، ج ٢/ ١٢٣ وما بعدها.

(٤) في مواضع منها: ج ٣/ ٤٢١ وج ٦/ ١٥٦ وج ٩/ ١٦٠.

(٥) واسمه «كتاب الأنوار والقواعد السنية في الأسرار الفقهية»، ج ١/ ٢٠٥ ـ ٢٠٦ في: الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه (ﷺ) بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالإمامة.

ـ **تصرفات بالتشريع الخاص**: وهي مرتبطة بزمان أو مكان أو أحوال أو أفراد معينين، وليست عامة للأمة كلها. ويدخل ضمنها التصرفات بالقضاء، والتصرّفات بالإمامة، والتصرفات الخاصة، وهي ملزمة لمن توجّهت إليهم فقط، وليس لغيرهم. ويسميها بعض العلماء بالتصرفات الجزئية أو التشريعات الجزئية أو الخطاب الجزئي.

٢ ـ **تصرفات غير تشريعية**: وهي تصرفات لا يقصد بها الاقتداء والاتباع، لا من عموم الأمة ولا من خصوص من توجّهت إليهم. وقد أحصينا منها: التصرفات الجِبِلّية والتصرّفات العادية والتصرفات الدنيوية والتصرفات الإرشادية والتصرفات الخاصة به (ﷺ).

ولهذا التقسيم فوائد عديدة في فقه الدين وفي التعامل مع الأحاديث النبوية، فلقد أصاب هذا التعاملَ لدى البعض نوعٌ من عمى الألوان. فلم يفهموا أقواله وأفعاله إلا على طريقة واحدة، ولم ينظروا إليها إلا على أنها من لون واحد. وانغلقت داخل ألفاظ النصوص ومبانيها اللغوية، ولم تلتفت إلى الملابسات والقرائن المحيطة، ولم تعتبر كون كثير من تلك التصرفات النبوية تستجد بحسب النوازل والظروف، أو ترتبط بأسباب وأحوال خاصة، كما أنها لا تهتم بمقاصد التصرفات النبوية وأهدافها التشريعية والتربوية والدعوية، وعندما يغيب كل هذا، تصبح سنة الرسول (ﷺ) مبادئ وأحكاماً مجردة، لا علاقة لها بواقع يتحرك، ولا ببشر يتدافع، ولا بطوارئ تستجد. إن الأمر يصبح كأنه تشريع يبنى في عالم مجرد لا علاقة له بتغيرات واقع اجتماعي وسياسي معين، بل ولا علاقة له حتى بطبيعة البشر.

لكل هذا اعتبر شهاب الدين القرافي قاعدة الفرق بين التصرفات النبوية من الأصول الشرعية الجديرة بالمعرفة والاهتمام، فبعد أن سرد أنواع تصرفاته (ﷺ) والفرق بينها قال: «وعلى هذا القانون وهذه الفروق يتخرج ما يرد عليك من هذا الباب من تصرفاته (ﷺ)، فتأمل ذلك فهو من الأصول الشرعية»[٦].

---

(٦) الفروق ١/ ٢٠٩.

كما أن ابن قيم الجوزية صاغ في الموضوع قاعدته المهمة: «لا يجعل كلام النبوة الجزئي الخاص كلياً عاماً، ولا الكلي العام جزئياً خاصاً، فيقع من الخطأ وخلاف الصواب ما يقع والله أعلم»[٧].

ثانياً: التصرفات النبوية بالإمامة

ولننظر الآن إلى التصرفات النبوية بالإمامة وسماتها. تُعرف التصرفات النبوية بالإمامة بأنها تصرفاته (ﷺ) بوصفه رئيساً للدولة يدير شؤونها بما يحقّق المصالح ويدرأ المفاسد، ويتخذ الإجراءات والقرارات الضرورية لتحقيق المقاصد الشرعية في المجتمع. ويسميها بعض العلماء تصرفات بالسياسة الشرعية[٨] أو بالإمارة[٩].

وقد درج بعض الأصوليين على الحديث عن المقام الذي يصدر عنه التصرف النبوي، وهو هنا «مقام الإمامة» أي موقع الرئاسة السياسية، ويميزونه عن المقامات الأخرى بميزات عديدة. فتصرف الرسول (ﷺ) بالإمامة عند القرافي «وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء»[١٠]. فهو بالتالي مقام غير مقام النبوة والرسالة، وغير مقام الفتيا، وغير مقام القضاء. ويختلف هذا المقام عن المقامات الأخرى بأمرين اثنين:

١ ـ أن الإمام «هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاقد المصالح ودرء المفاسد، وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد...»[١١].

٢ ـ أن الإمام يمتلك قوة التنفيذ، وهذا شيء لا يملكه المفتي ولا القاضي، والمقصود من الإمامة: «إنما يحصل بالقدرة والسلطان»[١٢].

---

(٧) زاد المعاد، ٤/١٠٩ ـ ١١٠.

(٨) ابن قيم الجوزية في «الطرق الحكمية» في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية بيروت، دون طبعة ولا تاريخ، ص١٣ ـ ١٥.

(٩) محمد الطاهر بن عاشور في «مقاصد الشريعة الإسلامية»، مكتبة الاستقامة، تونس، الطبعة الأولى، ١٣٦٦، ص٣١.

(١٠) الإحكام للقرافي، ص١٠٥.

(١١) المصدر السابق.

(١٢) منهاج السنة المحمدية لابن تيمية، ج ١/١٨٩.

لكن المهم هو أن نتوقف عند سمات التصرفات النبوية بالإمامة لنرى درجة الموضوعية التي يصر الأصوليون على التعامل بها معها. ويمكن حصر أهمها في أربع سمات هي:

١ـ **تصرفات تشريعية خاصة:** فتصرفات الرسول (ﷺ) بالإمامة تصرفات جزئية مرتبطة بتدبير الواقع وسياسة المجتمع، فهي خاصة بزمانها ومكانها وظروفها، ولذلك يعبر عنها ابن القيم بأنها «سياسة جزئية»[١٣] بحسب المصلحة «فيكون مصلحة للأمة في ذلك الوقت، وذلك المكان، وعلى تلك الحال»[١٤]، بينما يسميها الطاهر بن عاشور «التشريعات الجزئية»[١٥]، ومن ثَم فهي ليست شرعاً عاماً ملزماً للأمة إلى يوم القيامة، وعلى الأئمة وولاة الأمور بعد الرسول (ﷺ) ألا يجمدوا عليها، وإنما عليهم أن يتبعوه (ﷺ) في المنهج الذي بنى عليه تصرفاته وأن يراعوا المصالح الباعثة عليها، والتي راعاها النبي (ﷺ) زماناً ومكاناً وحالاً[١٦]. وهو الأمر الذي عبّر عنه القرافي بأن هذا النوع من التصرف النبوي «لا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر لأنه (ﷺ) إنما فعله بطريق الإمامة، وما استبيح إلا بإذنه»[١٧].

وهكذا فإن أمثال تلك التصرفات بالإمامة مفوضة إلى رأي الإمام أو الجهات المسؤولة في المجتمع تراعى فيها مقاصد الشرع «حسب المصلحة التي راعاها النبي (ﷺ) زماناً ومكاناً وحالاً»[١٨]، والجمود على تلك التصرفات النبوية على الرغم من قيام دواعي تغييرها خروج عن المراد الشرعي ومجافاة للسنة.

فمثلاً قوله (ﷺ): «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»[١٩] ـ عند من يعتبره من

---

(١٣) الطرق الحكمية، ص١٨.

(١٤) انظر زاد المعاد، ٣/ ٤٩٠.

(١٥) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٩٩.

(١٦) زاد المعاد، ٣/ ٤٩٠.

(١٧) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥، ص١٠٨.

(١٨) زاد المعاد، ٣/ ٤٩٠.

(١٩) رواه أبو داود (الخراج/ باب إحياء الموات) والبخاري (المزارعة/ باب من أحيا أرضاً مواتاً).

العلماء تصرفاً بالإمامة ـ تمليك منه (ﷺ) للأرض الموات لمن يحييها في عهده. أما في غير عهده فإن الإمام أو الجهات المسؤولة هي المخوَّل لها أن تعطي هذا الحق أو تمنعه أو تنظمه بطريقة مغايرة بحسب المصلحة، وهذا معنى قول أبي حنيفة: «الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام»[٢٠].

وقوله (ﷺ): «من قتل قتيلاً فله سَلَبُه» عند القرافي تصرف مرتبط بمصلحة مؤقتة، فهو «إنما قاله (ﷺ) لأن تلك الحالة كانت تقتضي ذلك، ترغيباً في القتال»، لذلك يقرر شهاب الدين القرافي أنه «متى رأى الإمام ذلك مصلحة قاله، ومتى لا تكون المصلحة تقتضي ذلك لا يقوله. ولا نعني بكونه تصرفاً بالإمامة إلا هذا القدر»[٢١].

٢ ـ **تصرفات مرتبطة بالمصالح العامة**: والسمة الثانية ذات الأهمية الكبيرة أن التصرفات بالإمامة ترمي إلى تحقيق المصالح العامة؛ لأنه لولا نَصْب الإمام عند العز بن عبد السلام «لفاتت المصالح الشاملة وتحققت المفاسد العامة»[٢٢]، ورئيس الدولة (أو الإمام) شرطه الأساس لدى القرافي أن يكون «عارفاً بتدبير المصالح وسياسة الخلق». وإذا كان القضاء يعتمد الحجج والقرائن والبينات، والفتيا تعتمد الأدلة الشرعية، فإن التصرف بالإمامة «يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الأمة»[٢٣]، والسبب في ذلك أن «الإمام هو الذي فوضت إليه السياسة العامة في الخلائق، وضبط معاقد المصالح، ودرء المفاسد، وقمع الجناة وقتل الطغاة وتوطين العباد في البلاد...»[٢٤].

ومن الأمثلة على ذلك أن النبي (ﷺ) نهى مرة عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فقال لهم: «ادخروا لثلاث وتصدّقوا بما بقي»، وفي العام الموالي روجع (ﷺ) فقال: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت حضرة الأضحى فكلوا وتصدقوا وادخروا»[٢٥].

(٢٠) الخراج، أبو يوسف، ص١٧٦.
(٢١) الإحكام، ص١١٩.
(٢٢) قواعد الأحكام، ٦٨/٢.
(٢٣) الإحكام للقرافي، ص٥٦.
(٢٤) نفسه، ص١٠٥.
(٢٥) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار لأبي بكر الحازمي، مطبعة الأندلس، حمص، الطبعة الأولى، ١٩٦٦، ص١٨، ومسند الإمام أحمد: الحديث ٢٣١١٥.

فالحكم الأول بالنهي عن ادّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث إنما أصدره الرسول (ﷺ) مراعاة للظروف الاقتصادية أو التموينية التي عاشتها المدينة لكثرة من وفد عليها، وذلك بقصد رفع الأزمة والتخفيف عن الناس، ويشهد له ما صرحت به عائشة في حديث آخر إذ قالت: «ما فعل ذلك إلا في عام جاع الناس فيه فأراد أن يطعم الغنيُّ الفقير»(٢٦).

فهذه مصلحة عامة اعتبرت في تغيير هذا الحكم الشرعي، لذلك ذهب أحمد محمد شاكر إلى «أنه تصرف منه (ﷺ) على سبيل تصرف الإمام والحاكم فيما ينظر فيه لمصلحة الناس، وليس على سبيل التشريع في الأمر العام»(٢٧).

٣ ـ **تصرفات اجتهادية**: فمن المتفق عليه أن الرسول (ﷺ) عندما يبلغ عن الله أو عندما يبين الدين يتصرف وفق ما أوحي إليه به، أو وفق ما فهمه من الوحي مما لا يُقر فيه على خطأ. وعندما يتصرف بوصفه «إماماً» أو قائداً سياسياً إنما يتصرّف باجتهاده ورأيه الذي يمكن أن يصيب فيه أو يخطئ. وهذا الأمر الثاني يكاد يجمع عليه الأصوليون والفقهاء. وهذا ما حكاه محمد بن علي الشوكاني إذ يقول: «وأجمعوا على أنه يجوز لهم (أي الأنبياء) الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها، حكى هذا الإجماع سليم الرازي وابن حزم، وذلك كما قلت وقع من نبينا (ﷺ) من إرادته بأن يصالح غطفان على ثمار المدينة، وكذلك ما كان قد عزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة. . .»(٢٨). ورجّح هذا الرأي كل من أبي بكر الجصاص(٢٩)، وأبي الحسين البصري(٣٠)، وإمام الحرمين الجويني(٣١)، وفخر الدين الرازي(٣٢). ونسبه تقي الدين ابن تيمية إلى ابن بطة الذي قال:

---

(٢٦) رواه البخاري (كتاب الأطعمة) وغيره.

(٢٧) الرسالة للشافعي، هامش، ص٢٤٢.

(٢٨) إرشاد الفحول للشوكاني، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٣، ص٤٢٥.

(٢٩) الفصول في الأصول، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ٤/ ٢٦.

(٣٠) المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ٢/ ٢١١.

(٣١) البرهان في أصول الفقه، ٢/ ٨٨٧.

(٣٢) المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ٢/ ٤٩١.

«والدليل على أن سنته وأوامره قد كان فيها بغير وحي وأنها كانت بآرائه واختياره أنه قد عوتب على بعضها، ولو أمر بها لما عوتب عليها، من ذلك حكمه في أسارى بدر، وأخذ الفدية، وإذنه في غزوة تبوك للمتخلفين بالعذر حتى تخلف من لا عذر له، ومنه قوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] فلو كان وحياً لم يشاور فيه»[٣٣].

وهذا النص يشير إلى أمثلة من تصرفاته (ﷺ) السياسية، وإلى أنها كانت عن اجتهاد منه (ﷺ) ورأي.

ومما يدل أيضاً على أن تصرفاته (ﷺ) بالإمامة راجعة إلى اجتهاده، مشاورته لأصحابه فيها، إذ لو كان مأموراً بالوحي في القضية المعروضة لما استشارهم[٣٤]. والواقع أنه كان ينزل عند رأيهم ويرجع إلى خبرائهم، كما كان يراجع ويناقش من دون أي نكير.

وكان الصحابة يميزون بين وظيفته (ﷺ) بوصفه مبلِّغاً للرسالة والوحي، ووظيفته بوصفه قائداً سياسياً وحربياً، وإذا اختلط عليهم الأمر سألوه فيبيّن لهم، وذلك مثل ما تقدّم من سؤال الحُباب بن المنذر الرسول (ﷺ) عن المكان الذي اختاره في بدر: أهو منزل أنزله الله إياه «أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟»، وسؤال السعدين في غزوة الخندق بقولهم: «يا رسول الله أمراً تحبه فنصنعه؛ أم شيئاً أمرك الله لا بد لنا من العمل به، أم شيئاً تصنعه لنا؟».

٤ ـ **تصرفات في أمور غير «دينية»**: وهو معنى يعبر عنه القرافي بتأكيد أن حكم الحاكم يكون «فيما يقع فيه التنازع لمصالح الدنيا». وهو كما يقول: «احتراز من مسائل الاجتهاد في العبادات ونحوها، فإن التنازع فيها ليس لمصالح الدنيا بل لمصالح الآخرة، فلا جرم لا يدخلها حكم الحاكم أصلاً»[٣٥].

وهذا التمييز بين ما هو لمصالح الدنيا وما هو لمصالح الآخرة مهم

---

(٣٣) المسودة في أصول الفقه، صنفها آل تيمية، دار الكتاب العربي، بيروت، دون طبعة ولا تاريخ، ص٥٠٨. وانظر منهاج السنة المحمدية، ٣/ ١٦٠، ودرء تعارض العقل والنقل، دار الكنوز الأدبية، دون تاريخ، ٧/ ٥١.

(٣٤) منهاج السنة المحمدية، ٣/ ١٦٠.

(٣٥) الإحكام، ص٣٣، ٣٥، ٣٦.

جداً، لكنه يجب أن يفهم في إطار النظرة الإسلامية الشاملة للعلاقة بين الدين والدنيا، وليس في إطار العلاقة الكنسية التي ورثها التصوّر الغربي. وقد وضعنا لفظ «دينية» بين مزدوجين، لأننا نقصد به معنى خاصاً للفظ الدين الذي يستعمل في النصوص الشرعية بمعنييْن:

الأول عام، يشمل جميع أوجه نشاط المسلم وجميع الأعمال التي يأتيها بما فيها ممارسته السياسية، وهكذا فكل ما يفعله المسلم في حياته من عمل صالح فهو عبادة بمفهومها العام، وهو صدقة[٣٦] ما دامت نيته خالصة لله، وكل ذلك يدخل في مسمى الدين. ولذلك كانت كتب الفقه التي تتضمن أحكام الدين العملية تضم أبواب الصلاة والصيام والزكاة إلى جانب أحكام الأسرة والزواج والطلاق والإرث، والأبواب المرتبطة بالنشاط الاقتصادي، مثل: البيوع والربا والرهن والمزارعة والإجارة، إلى جانب الأبواب المرتبطة بالنشاط السياسي مثل الإمامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد والسير، وكل هذا كان يعتبر ديناً، فهو هنا بمعنى كل عمل صالح نافع مفيد.

الثاني خاص، يستعمل في مقابل الدنيا كما ورد في الحديث المذكور: «إن كان من أمر دينكم فإلي، وإن كان من أمر دنياكم فشأنكم». وفي إحدى روايات الحديث توضيح لمعنى الدين هنا. فقد مر رسول الله (ﷺ) بقوم على رؤوس النخل فسأل عما يصنعون فقالوا: يلقحونه يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح، فقال: «ما أظن يغني ذلك شيئاً». فتركوا التلقيح فلم يثمر، فأُخبر بذلك فقال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظناً، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإني لن أكذب عن الله». وفي حديث آخر: «إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»[٣٧]. فالدين ما كان من تصرفاته عن

---

(٣٦) في الحديث: «... وكل تكبيرة صدقة، وكل تهليلة صدقة، وأمر بالمعروف صدقة، ونهي عن المنكر صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة»، قالوا: يا رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: «أرأيتم لو وضعها في الحرام أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر» (رواه مسلم)، وفي الحديث أيضاً: «... تعدل بين الإثنين صدقة، وتعين الرجل في دابته فتحمله عليها أو ترفع له عليها متاعه صدقة ... إلخ» (رواه البخاري ومسلم).

(٣٧) رواه مسلم في صحيحه (كتاب الفضائل) برواياته الثلاث.

وحي أو اجتهاد في مرتبة الوحي، والدنيا ما كان منه عن رأي واجتهاد محض.

وأهمية التنصيص على انبناء التصرفات النبوية بالإمامة على مصالح الدنيا:

• إخراج لها من مسمى الدين بالمعنى الثاني. وهو دليل على وجود نوع من التمييز بين الدين والدنيا في الإسلام، وإبعاد الممارسة السياسية عن الممارسة الدينية المباشرة.

• كذلك هو يفيد في أن من مقاصد الإسلام إزالة أي نوع من القداسة عن الممارسة السياسية حتى لا يصير ذلك احتكاراً لها باسم الدين، أو حَجْرَاً على الإبداع والانطلاق.

• كما أن هذا التمييز يفيد في إدراك ضرورة تغيّر التصرفات النبوية بالإمامة في حال تغيّر المصالح التي انبنت عليها، وهذا أمر متفق عليه.

فتصرفات الرسول بالإمامة ليست ملزمة لأي جهة تشريعية، ولا يجوز الجمود عليها بحجة أنها (سنة)، وإنما يجب على كل من تولى مسؤولية سياسية أن يتبعه (ﷺ) في المنهج الذي هو بناء التصرفات السياسية على ما يحقق المصالح المشروعة، كما لا يجوز لأحد أن ينشئ الأحكام بناء عليها إلا أن يكون في مقام التسيير والتشريع، ولذلك لما سرد ابن القيم نماذج من تصرفات الرسول (ﷺ) وخلفائه الراشدين بالسياسة الشرعية قال: «والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة ولكل عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين».

ثالثاً: بناء الدولة المدنية

إن التصرفات النبوية بالإمامة بما هي تصرفات بالسياسة الشرعية تفتح باباً واسعاً لتجديد الفقه السياسي، وإعادة النظر من زاوية جديدة في كثير من قضاياه، كما تمكن من إرساء وعي منهجي في مجال السياسة الشرعية، وإشاعته بين المشتغلين بالإحياء الإسلامي نظراً وتطبيقاً.

وعلى الرغم من أن التفرقة في الإسلام بين ما هو وحي وما هو نتاج بشري بديهي ومعروف، وخصوصاً فيما يتعلق بالممارسة السياسية، إلا أن الوعي بالتصرفات النبوية بالإمامة يوفر أساساً منهجياً مهماً وصلباً لعدد من القضايا المطروحة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، نذكر منها:

١) تبين سمات التصرفات النبوية بالإمامة أن الدولة الإسلامية دولة مدنية وليست دولة دينية بالمعنى المتعارف عليه في الفكر السياسي الغربي، فطبيعة التصرفات النبوية بالإمامة وسماتها توضح كيف أن الإسلام ينزع كل عصمة أو قداسة عن ممارسات الحكام وقراراتهم، كما ينزعها عن الوسائل التي تتوسل بها الدولة لإدارة شؤون الأمة، لذلك فإن الدولة في الإسلام لا يمكن أن توصف بأنها دولة دينية لأنه لا توجد دولة دينية دون العصمة أو المعرفة النابعة من عالم الغيب أو من الوحي.

الدولة في الإسلام إذاً دولة دنيوية، قراراتها بشرية، واجبها تبني أقصى درجات الموضوعية والواقعية في تسيير شؤون المجتمع، كما أن الحاكم في الإسلام لا يستمد مشروعيته من قوة غيبية، بل هو فرد عادي يستمد ولايته من الأمة التي اختارته وكيلاً عنها بمحض إرادتها وهو مسؤول أمامها في الدنيا، فضلاً عن مسؤوليته أمام الله يوم القيامة.

وحتى فقهاء السياسة المسلمون القدماء لم يشيروا إلا إلى هذه المعاني في أثناء تعريفهم السياسة الشرعية أو وظائف الإمامة في الإسلام. لكن بعض كلامهم لم يفهم على وجهه الصحيح، فقد عرّف أبو الحسن الماوردي الإمامة بأنها: «موضوعة لتقوم مقام النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[٣٨]. وقال عنها ابن خلدون: «نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به»[٣٩]. ثم قال: «وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته»، ويمكن لتعبير خلافة النبوة أن يُدخِل غموضاً في معنى الإمامة لدى هؤلاء الفقهاء، لكن طبيعة التصرفات النبوية بالإمامة تُبين أن أولي الأمر يخلفون النبي في وظيفة يتصرف فيها هو نفسه بصفته الدنيوية، بممارسات سياسية اجتهادية ليس النبي نفسه فيها معصوماً، ولا

---

(٣٨) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص٥.

(٣٩) مقدمة ابن خلدون، دار البيان، بيروت، ص١٩١.

يخلفونه بإجماع في صفته النبوية التي تقتضي تبليغ الوحي والتي هو معصوم فيها.

٢) لقد اتخذت العلاقة بين الديني والسياسي في فكرنا المعاصر صيغاً مختلفة ومتناقضة، لكنها اتخذت في الغرب نفسه أشكالاً متباينة على الرغم من وجود قواسم مشتركة.

ولا شك أنه من الضروري الاستعانة في مجال بناء نموذجنا في التجربة الديمقراطية بتجارب الآخرين. فالتجارب السياسية الإنسانية أعطت الكثير لاستقرار شعوبها وعقلنة إسهامها في تسيير شؤونها. والقراءة المتفحصة والمتفهمة للتجربة السياسية الغربية تمكننا من إبداع نموذج يحقق الانسجام بين الشرعي والوضعي، ويستجيب لحاجياتنا الخاصة ويمكن من إنجاز التوافقات حولها. وهذا يحتاج إلى إزالة القداسة عن الجوانب المتعلّقة بالسياسة من الدين، إذا استثنينا المبادئ العامة والمقاصد الكبرى، والباقي بشري دنيوي بشرية ودنيوية التصرفات النبوية بالإمامة.

فبالنسبة إلى أساس الشرعية، يجمع الفقهاء الدستوريون المسلمون، قدماء ومحدثين، على أنه يعود إلى الأمة أو الشعب. وأكبر دليل على ذلك هو أن الرسول (ﷺ) نفسه توفي ولم يعين أو يوصِ لأحد بعده بالحكم، فترك الأمر للناس، ليس فقط ليختاروا الشخص الذي يريدون، ولكن أيضاً بالنهج الذي يرتضون. وهذه سابقة دستورية ذات دلالة لصدورها من الرسول نفسه، لذلك فالحاكم تختاره الأمة بالطريقة التي ترضيها، والبيعة عقد بين الحاكم والمحكوم أساسه الرضى التام، ومن دونه لا عقد. لكن الحاكم على كل حال واحد من الأمة ولي مسؤولية الحكم، فلا امتياز له بذلك، ولا يتصرف إلا بما يقتضيه عقده مع الأمة.

وقد استفاض العلماء قديماً وحديثاً في الاستدلال للمسألة، لكني أكتفي باستدلال للإمام الشافعي، فقد تحدث عن الحديث: «ولا تقبل صلاة من أمَّ قوماً وهم له كارهون....... إلخ»[٤٠] فاستنتج منه كراهية أن يؤم الرجل

(٤٠) قال الشافعي: «ولم أحفظ من وجه يثبت أهل العلم بالحديث مثله»، لكن الحديث روي بلفظ آخر عن أبي أمامة في سنن الترمذي، كتاب الصلاة، باب ما جاء فيمن أم قوماً وهم له كارهون، وحسنه، وله شواهد، انظر: مشكاة المصابيح، كتاب الصلاة، باب الإمام.

جماعة يكرهونه. ثم طرد هذا المبدأ إلى الجانب السياسي قائلاً: «وأكره للرجل أن يتولى قوماً وهم له كارهون، وإن وليهم، والأكثر منهم لا يكرهونه، والأقل منهم يكرهونه، لم أكره ذلك إلا من وجه كراهية الولاية جملة»[٤١]. وهذا استدلال بديع، فكما أنه لا يجوز أن يؤم إنسان جماعة في الصلاة وهم له كارهون، فمن باب أولى ألا يجوز أن يحكمهم وهو له كارهون.

والمشروعية في التاريخ الإسلامي كانت في الغالب تستمد من الأمة بصورة من الصور، فتأسيس الدولة يتم على أنقاض دولة أخرى لم تنجح في تدبير الشؤون بتحقيق مقاصد العدل والاستقرار داخلياً، أو عجزت عن الدفاع عن الثغور ضدّ العدو الخارجي (لم تستطع حماية بيضة الإسلام وأرضه)، فيقوم من يستنفر لتدارك الأمر، وإقامة دولة تستطيع ذلك، فيجتمع حوله الناس ويعينونه. إنه هنا يستمد المشروعية من الأمة بمعنى من المعاني ما دام قام ليدافع عن مصالحها، وهو في ذلك مثل الدولة القومية أو الثورية المعاصرة في العالم العربي، والتي كانت تستجيب بمعنى من المعاني لتطلعات شعبية إلى التحرر وقطع دابر التبعية، أو إلى العدل الاجتماعي، لذلك حازت تعاطفاً واسعاً في بداية أمرها، لكنها بفعل عوامل ذاتية وموضوعية تحوّلت إلى دول قهر واستبداد وفشلت في تحقيق التحرر والعدالة الاجتماعية.

إن قيام المشروعية على الاستجابة لحاجات ضرورية للأمة هو ما عبّر عنه بكونه قياماً على مشروعية دينية، لكن ليس بالمعنى الثيوقراطي، إنما بمعنى أن قيامها رهين بقدرتها على حماية الدين وإعزاز أمة الإسلام، وبمعنى آخر أنها دولة مدنية، ذات مشروعية شعبية، مكلفة بحماية دين الأمة، كما أن الدولة الوطنية الحديثة دولة مكلفة بحماية الوطن والدفاع عن مصالحه.

وإذا كان هذا منطبقاً على أساس الشرعية في الدولة، فمن باب أولى أن ينطبق على المقتضيات الدستورية الأخرى من مثل ضبط المؤسسات

---

(٤١) الأم (١/ ٢٨٦).

السياسية، وانتخاب المسؤولين، وتحديد مدد ولايتهم، والعلاقة بين السلطات واستقلاليتها وغير ذلك، فهي كلها أمور تخضع للاجتهاد البشري.

٣) تاريخية التجربة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، وهي تجربة ظل الفكر الإسلامي المعاصر السياسي والتشريعي سجيناً لها في كثير من الأحيان. إن التجربة الراشدية لا شك تجربة سامقة، لها في نفس كل مسلم الإجلال والتقدير، لكن هذا لا يجعلها تجربة تتجاوز الزمان والمكان والملابسات التي أملتها.

فما دامت الممارسة السياسية النبوية نفسها نسبية، فمن باب أولى أن تكون التجربة الراشدية كذلك نسبية. وإذا كنا مأمورين بالاقتداء في مجال التصرفات النبوية السياسية بالمنهج العام دون الجمود على الأحكام الجزئية، فإن الاقتداء الذي أمرناه للخلفاء الراشدين لا يمكن إلا أن يكون أيضاً اقتداء بمنهجهم في التعامل مع كل نوع من التصرفات النبوية، وأسلوب تفاعلهم مع الواقع الإسلامي المتغير، وتنزيلهم للدين فيه.

أما الأشكال المؤسساتية، والآليات الدستورية، والاجتهادات التشريعية والسياسية للفترة الراشدية، فإنها نتاج بشري محكوم بالسياق التاريخي والظروف الحضارية والمناخ الثقافي لعصرها. ويجب ألا تتحول إلى جزء من الدين يلزم به المسلمون على اختلاف عصورهم. والفكر السياسي البشري والمستوى الحضاري الإنساني كانت عنده مسلّمات أثّرت في فهم المسلمين للإسلام ونظامه السياسي. ولم تدعهم يحققون من مقاصده أكثر مما كان يسمح به المحيط الثقافي والحضاري الإنساني آنذاك، والقرآن وحي يأخذ منه الناس على قدر استعدادهم، ولن يستنفدوا مقاصده أبداً.

وبعـد،

فإن كون الدولة في الإسلام دولة مدنية، تستمد مشروعيتها من مواطنيها، يجعل المسلمين منفتحين باستمرار لتطوير نموذج الحكم على حسب ما تبدعه البشرية من آليات ونظم، وقادرين على تمثيل النموذج الديمقراطي في أعلى صوره، بل وإغنائه بمبادئ وقيم تعطيه السمو الإيماني والعمق الاجتماعي والبعد الإنساني الواسع.

(٦)
في الأسس المعرفية للنظم السياسية الإسلامية

د. نصر محمد عارف

أستاذ العلوم السياسية ـ جامعة القاهرة

على مدى قرنين من الزمان وتحت تأثير صدمة حضارية مزلزلة، انشغل العقل المسلم بمحاولات تقديم إجابات إسلامية عن أسئلة وإشكاليات لم تكن في يومٍ من الأيام نابعةً من تفاعلات الإنسان والزمان والمكان في حوض الحضارة الإسلامية. فمطالعة ثمار النهضة الأوروبية ـ وهي في طور الإقلاع المنطلِق صوب العالمية بكل أبعادها ومستوياتها ـ يطبع في عقل ذلك المراقب المتطلع وفي نفسه شعوراً راسخاً بأن الأمم إذا أرادت النهوض والتقدم لا بد من أن تمتلك هذه الثمار وتستخدمها، خصوصاً إذا كان ذلك المراقب يطالع تلك النهضة، أو يتطلع إليها من موقع أدنى قادتْه إليه حضارتُهُ عبر مراحل تدهورها التي أوصلته أو أوصلها هو إلى درجات دنيا في التخلف والضعف والفقر وعدم القدرة على امتلاك أسباب إدارة الحياة أو تسيير المجتمعات، بل عدم إمكانية إيجاد وسائل تُحَقق تلك الأهداف، كذلك عدم القدرة على توفير أدوات كافية لتحقيق الحاجات الأساسية للإنسان.

فقد كان من الطبيعي أن تتفرق السبل بالعقل المسلم، وأن يضرب في تيه المعرفة عقوداً بل قروناً، ذلك لأنه واجه تحديات واقعيةً قاهرةً في تأثيرها، ضاغطة في تعددها وتشعبها، وفي الوقت نفسه كان يقترب من حد الكفاف، بل الفاقة في مكناته المعرفية أو العلمية حيث انقطع لزمن طويل عن مصادر الإمداد الفكري والتجدد الحضاري التي تميزت بها حضارة الإسلام عبر قرون ازدهارها.

وهنا جاء الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ـ منذ المواجهة الأخيرة مع الغرب التي بدأت بالحملة الفرنسية ـ فكراً انفعالياً وليس متفاعلاً، مفعولاً به وفيه وليس فاعلاً، تحدده وتشكل خريطته ردود الأفعال وليس المبادرات الذاتية، بحيث يمكن القول إجمالاً: إنه كان فكر «الردود» على أطروحات «الآخر» الفكرية أو العقائدية أو السياسية، حيث كانت معظم ـ إن لم يكن كل ـ الأطروحات الكبرى تأتي في صورة رد فعل، أو محاولة للدفاع عن الذات أو لدحض هجوم من هذا الفصيل أو ذاك أو من هذا الباحث أو ذاك. وعليه يمكن القول: إن الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر انطبع جميعُه بمنهجية علم الكلام التاريخية، أي كان فكراً منافحاً عن الهوية والذات مدافعاً عنها، وليس تفكيراً هادئاً منطلقاً من ذاته، محدداً بأسئلته هو، ساعياً لتحقيق أهدافه الخاصة به.

وفي ظل هذه الوضعية المتوترة القلقة تحددت الأسس المعرفية للفكر الإسلامي الحديث فيما يتعلق بالسياسة، بل وبكل العلوم المتعلقة بتنظيم المجتمع وترتيب شؤونه العامة وإدارته. وعلى هذه الأسس سارت الكتابات التالية حتى ظهرت لدينا علوم اجتماعية تنتسب إلى الإسلام وتدعي أنها تؤسلم المعرفة وإن كانت في حقيقتها لا تعدو أن تكون تأملات مأزوم يستعجل الخلاص من وضعية التخلف والضعف التي يتردى فيها من درك إلى ما هو دونه.

لذلك فإن هذه الدراسة تؤكد منذ البداية أنها ستخرج عن هذه الأرضية المعرفية، بل ستفارقها مفارقة تامة لتنظر إليها من خارجها زماناً ومكاناً، بحيث يكون هدف هذه الدراسة المتواضعة التي بين أيدينا هو محاولة تقديم أسس عامة نظرية على المستوى المعرفي المجرد لملامح النظم السياسية التي يمكن أن تنطلق من قاعدة معرفية إسلامية، وفي هذا السياق سوف نضع مقدمتين أساسيتين أو إن شئت فقل فرضيتين كبيرتين هما:

١ ـ أن معظم الكتابات الحديثة في النظام السياسي الإسلامي أو في الفكر السياسي الإسلامي أو أيٍّ من قضاياه الفرعية قد استبطنت النموذج المعرفي الغربي في علم السياسة وفي التفكير السياسي بصفة عامة، وحاولت أن تنسج على منواله أو أن تملأ الوعاء الغربي بمحتوى إسلامي، فقد كانت

ـ في معظمها إن لم يكن جميعها ـ غربية المنهج والنموذج المعرفي، بل غربية المفهوم والمنطلق والغاية، ولم يكن لها نصيب من الإسلام إلا التفاصيل والجزئيات والمعلومات. فقد كانت فكراً إسلامياً مقولباً في أوعية وأطر ومحددات غربية، لذلك جاءت مشوهة البنية، متناقضة المحتوى، غير قادرة على الإقناع أو التأثير، ومن ثَم ظلّت صوتاً صادحاً خارج السِّرب غير قادر على التجذر أو الحلول محل النموذج السائد[1].

٢ ـ أنه لا يمكن الادعاء أن هناك نظاماً سياسياً إسلامياً واحداً محدّد المعالم والخصائص والمكونات، بل على الأرجح هناك منظومة معرفية إسلامية تعالج الشأن السياسي وتحدّد له الأسس والمنطلقات والمقومات والمقاصد، وعن هذه المنظومة ومنها تنبثق نظم سياسية عديدة مختلفة المكونات والأشكال والوسائل والصيغ، ولكنها جميعاً يمكن إرجاعها إلى هذه المنظومة المعرفية الإسلامية، أي إن هناك نظماً سياسية إسلامية وليس نظاماً سياسياً إسلامياً واحداً.

وانطلاقاً من هاتين الفرضيتين سوف نحاول مقاربة هذا الموضوع من خلال معالجة القضايا الست الآتية:

١ ـ منهجية تناول النظام السياسي الإسلامي في الأدبيات المعاصرة.

٢ ـ الإشكاليات المتعلقة بمصادر البحث في النظام السياسي الإسلامي.

٣ ـ موقع النموذج الإسلامي للحكم من نظم الخطاب القرآني.

٤ ـ في النموذج الإسلامي للحكم: مركزية دور المجتمع وهامشية دور الدولة.

٥ ـ منهجية تجريد نماذج الحكم التاريخية.

٦ ـ المشترك الإنساني وحدود التعاطي مع الخبرات المعاصرة.

---

(١) أحمد شلبي. **الحكومة والدولة في الإسلام**، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩، أحمد شوقي الفنجري. **كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠، جعفر السبحاني. **معالم الحكومة الإسلامية**، بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٤، حازم عبد المتعال الصعيدي. **الإسلام والخلافة في العصر الحديث**، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٨٤.

أولاً: منهجية تناول النظام السياسي الإسلامي في الأدبيات المعاصرة

إن من يطالع بعين الناقد البصير مجمل الكتابات المعاصرة حول موضوع النظام السياسي الإسلامي أو أحد جوانبه يجد أنها لا تخرج في عمومها عن اتجاهات ثلاثة من حيث النموذج المعرفي الذي تنطلق منه وما يشتمل عليه من مسلمات، ومنطلقات، وغايات، ومنهجية تربط بينها، بغية الوصول إلى الصورة المثلى للنظام السياسي. هذه الاتجاهات يمكن إيجازها في الآتي:

١ ـ اجترار الأشكال التاريخية للحكم ومحاولة فرضها على الواقع المعاصر

وهذا الاتجاه يقوم في جوهره على فرضية مؤدّاها: أن الزمن عنصر محايد لا دور له ولا تأثير، وأن التاريخ قطعة واحدة ثابتة المعالم والخصائص والمحددات، وأن ما كان يصلح منذ أكثر من عشرة قرون لم يزل صالحاً اليوم، وأن الإنسان كائن بيولوجي فحسب، ليس لمتغيرات الزمن والواقع والثقافة فيه تأثير يذكر. وتأسيساً على ذلك يرى هذا الاتجاه أن النظام الإسلامي للحكم هو عبارة عن وصفة جاهزة سابقة الإعداد تم وضعها في بدايات ظهور هذا الدين وتكوين جماعته السياسية الأولى، وما على اللاحقين إلا فهمها الفهم الجيد وإعادة استنزالها في واقعهم، بغض النظر عن طبيعة هذا الواقع وتعقيداته، وبغض النظر عما طرأ على الإنسان في هذا الواقع من تحوّلات، سواء إيجابية أم سلبية. ولذلك نجد أن تناولات هذا الاتجاه للنظام السياسي في الإسلام لا تخرج عن ترديد وإعادة اجترار مكوّنات النظم السياسية التاريخية التي ظهرت في حوض الحضارة الإسلامية على أنها نظام سياسي واحد هو النظام الإسلامي، ابتداء من الحديث عن الخلافة بمعناها التاريخي الجامع لشتات الأمة وخصائص وشروط هذا الخليفة الفرد الذي توضع في يديه مقدرات المسلمين، ثم الحديث عن البيعة الخاصة والعامة، وأهل الحل والعقد، ووزارتي التفويض والتنفيذ. . . إلخ، وبقية الأشكال التنظيمية التي أبدعها العقل المسلم عبر تطوّره التاريخي ليحقق بها أهداف وغايات النموذج الإسلامي لحكم المجتمعات وإصلاحها

وتطويرها طبقاً لظروفها وتطورها التاريخي[٢].

وإشكالية هذا الاتجاه الأساسية تكمن في أنه يخلط بين الحقيقة وبين تجلّياتها وأشكالها المتعددة، فحقيقة النموذج الإسلامي للحكم كما يمكن استنباطها من القرآن والسنة لها خصائص ومحدّدات وأسس وغايات معينة، وما هذه الأشكال التاريخية إلا تجلّيات لهذه الحقيقة اتسقت مع طبيعة الزمان والمكان والإنسان، غير أنه لا يمكن النظر إلى المظهر أو الشكل المتجلّي عن هذه الحقيقة على أنه قد استلب الحقيقة واحتكرها وقضى على طبيعتها المطلقة وحوّلها إلى تكوينة نسبية معينة يكون من السهل الحكم بنسبيتها التاريخية، ومن ثَم عدمِ صلاحيتها بعد ذلك. فما هذه الأشكال التاريخية للحكم إلا نتاجاً طبيعياً لعملية معقدة من التفاعل بين النموذج الإسلامي لإدارة شؤون البشر، وبين معطيات الزمان والمكان والإنسان، أو الواقع بكل أبعاده ومتغيراته. وهذا التفاعل أنتج في النهاية تلك الأشكال التاريخية التي من المؤكد أنها ستختلف إذا ما اختلف أحد أبعاد هذه المعادلة أو أحد مكوناتها أو معظمها كما هو الحال في واقعنا المعاصر، إذ لم يبق من كل المعادلة سوى النموذج النظري المجرد، أما كل ما يتعلق بالزمان والمكان والإنسان أو الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي فقد تغير تغيراً جذرياً بحيث لم يعد له مع ذلك الواقع التاريخي نسب ولا صهر.

٢ ـ تصميم نظام إسلامي للحكم على شاكلة أحد النظم السياسية الغربية المعاصرة

وينطلق هذا الاتجاه من قناعة ساذجة تقوم على أن الحاجات الإنسانية الواحدة يمكن إشباعها بطريقة واحدة، فحاجة الإنسان إلى التنظيم والانتظام في جماعات يمكن تحقيقها بالوسائل نفسها على الرغم من اختلاف الثقافات

---

(٢) راجع في هذا الاتجاه مجمل الكتابات المعاصرة التي تحمل عنوان «النظام السياسي في الإسلام» مثل: د. محمد فاروق النبهان، **نظام الحكم في الإسلام**، الكويت: جامعة الكويت، ١٩٧٤، ود. عبد الحميد الأنصاري، **نظام الحكم في الإسلام**، الدوحة: دار قطري بن الفجاءة، ١٩٨٥م، ود. محمد عبد القادر أبو فارس، **النظام السياسي في الإسلام**، الكويت: مطبوعات الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ١٩٨٤، ود. محمد يوسف موسى، **نظام الحكم في الإسلام**، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٣م.

والحضارات والمراحل التاريخية. كذلك يتأسس هذا الاتجاه على فرضية مؤدّاها أن العملية السياسية والأفكار المتعلقة بها هي واحدة في كل الثقافات والحضارات والنماذج المعرفية، ويَغفل هذا الاتجاه تماماً عن الاختلافات الجذرية بين النماذج أو الأنساق المعرفية، وكيف أن بعضها مثّل النموذج المعرفي الغربي يستبطن مفهوم وقيم الصراع في مختلف علومه ومعارفه من علم الطب الذي يقوم على ضرورة التصارع مع أسباب المرض من خلال الأدوية والسموم، إلى السياسة التي تندرج جميع مؤسساتها في إطار وسائل حل الصراع بطرق سلمية . . .إلخ.

أما النموذج الإسلامي فإنّه يقوم على مفهوم آخر هو مفهوم التوازن، وهذا بدوره يترك آثاره في مختلف العلوم والمعارف ابتداء من الطب ـ الذي يتأسس على مفهوم التوازن، بحيث يكون المرض هو اختلال في التوازن والعلاج يتأتى بإعادة الجسد إلى حالة التوازن ـ إلى السياسة التي تكون جميع عملياتها هادفة إلى تحقيق العدل الذي هو جوهر عملية التوازن الاجتماعي، ولذلك ونتيجة لهذه السذاجة في التعامل مع الظاهرة السياسية، ونظراً إلى الطبيعة البراغماتية التي شكّلت العقلية المسلمة المعاصرة، خصوصاً تلك التي تندرج في حركات سياسية تسعى إلى الوصول إلى السلطة وتتنافس عليها بوسائل وآليات العمل السياسي الأوروبي والأمريكي نفسها، فإن كتابات هذا الاتجاه جاءت في مجموعها ساعية إلى صب الأفكار الإسلامية في قوالب وأطر غربية، أو محاولة تفصيل الإسلام على مقاسات النظام السياسي لإحدى الدول الغربية نفسها، أو إعادة تصميم النظام الإسلامي بصورة تجعله لا يختلف عن النظام الغربي موضع التقليد إلا في الاسم وبعض التفاصيل التي تجعله لا يصل إلى درجة الإتقان الموجودة في هذا النظام الغربي أو ذاك.

ولذلك نجد أن معظم كتابات هذا الاتجاه تعالج موضوعات مثل الدستور الإسلامي، الأحزاب السياسية في الإسلام، سلطات رئيس الدولة في الإسلام، البرلمان الإسلامي، الانتخابات في الإسلام . . .إلخ[٣].

---

(٣) انظر في هذا الاتجاه: يحيى السيد صباحي، **النظام الرئاسي والخلافة الإسلامية**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٣م، كايد يوسف محمود، **طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية** =

وهذه المقاربات تفتقد مبرر الوجود وشرعيته؛ إذ لو كان الإسلام يقدم نظاماً مشابهاً لأي نظام سياسي غربي معاصر فالأجدر نقل النظام المعاصر وتنقيته مما بداخله من قيم وأفكار وأساليب تتناقض مع القيم الإسلامية، ولم يكن هناك أي داع لإضاعة الجهود في التنظير ومحاولة خلق الاختلافات. لأنه كذلك فعل المسلمون الأوائل عندما تبنّوا النظم الموجودة في عصرهم سواء الفارسية الساسانية أو البيزنطية، وعملوا بها وبلغاتها نفسها إلى ما يقارب نهاية القرن الأول الهجري. ومن هنا يصبح هذا الاتجاه مجرد محاولة عبثية لا تقدّم حلولاً ولا تسهم في تحقيق أي ثراء نظري، ولذلك لا يمكن اعتبارها محاولة تأصيل نظام أو نظم سياسية إسلامية تعكس جوهر المنظومة القيمية لنموذج الحكم الإسلامي، ولا يمكن اعتبارها كذلك محاولة تكييف النظم الغربية وتطويرها لتتناسب مع الواقع الإسلامي المعاصر، فهذا الاتجاه لا ينتمي إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء.

٣ ـ التجديد الجزئي من خلال إحياء بعض المؤسسات التاريخية الأساسية وإعطائها دلالات ووظائف معاصرة

ويعد هذا الاتجاه أقل الاتجاهات الثلاثة بروزاً وأخفتهم صوتاً وأضعفهم تأثيراً، حيث يقتصر على مجموعة محدودة جداً من الأكاديميين الذين لا تتبنى أفكارهم حركات سياسية، ولا تسوّق مؤلفاتهم جماعات دينية، ولذلك فإن تأثيرهم محدود بحدود طبقة ضيقة من الباحثين والمثقفين، ويسعى هذا الاتجاه إلى محاولة تجديد بعض القيم والمؤسسات التي وجدت في التاريخ السياسي الإسلامي من خلال إعادة تعريفها أو إعادة ملئها بمعان ودلالات تتسق مع العصر الحاضر، بحيث تكون قادرة على التفاعل مع هذا العصر وفي الوقت نفسه تحقق الاتصال والتواصل مع المخزون القيمي والثقافي التراثي، ومن أهم القيم والمفاهيم السياسية التي يتم التعامل معها

= والنظم الدستورية، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٨٧، صدر الدين القبانجي، علم السياسة: تجديد من وجهة نظر إسلامية، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، د.ت، د. أحمد فؤاد عبد الجواد، البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث: دراسة مقارنة في الفلسفة السياسية، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨م، د. حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٥م.

في هذا الاتجاه مفهوم الأمة ومفهوم الكيان الاجتماعي الحضاري، ومفهوم العمران، ومفهوم الاستخلاف، ومفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومفهوم الرابطة السياسية، ومفهوم الشرعية، ومفهوم السياسة. . .إلخ[٤]. كذلك فقد تم التعامل مع بعض المؤسسات التاريخية بالمنطق نفسه وبالمنهجية ذاتها مثل: مؤسسة الوقف[٥]، ومؤسسة الشورى[٦].

ويعتبر هذا الاتجاه بداية حقيقية لتأصيل مدرسة في علم السياسة على أسس وقواعد إسلامية، وفي الوقت نفسه قادرة على التواصل مع علم السياسة المعاصر بمفاهيمه ومناهجه وأدواته نفسها.

ثانياً: الإشكاليات المتعلقة بمصادر البحث في النظام السياسي الإسلامي

على الرغم من أن قضية المنهج هي أساس أي نهوض علمي أو حضاري عام، إلا أن الفكر الإسلامي المعاصر لم يُعِر هذه القضية الاهتمام الواجب، بل أحياناً لم يعرها أي اهتمام. فعلى سبيل المثال، عندما تعامل العقل المسلم المعاصر مع تراثه الفكري لم يتعامل معه بصورة منهجية منظمة، بل على العكس جاء تعامله معه على درجة عالية من العشوائية والانتقائية والتقليد والجزئية واجترار مقولات معينة من دون تمحيصها أو التأكد من مصداقيتها. كذلك سيطرت عليه السطحية في التحليل، والتسرع في التعميم واستخلاص النتائج. ففي دراسة استغرق إعدادها من عام ١٩٨٦حتى ١٩٩٣ وتم نشرها في عام ١٩٩٤[٧] خلص كاتب هذه السطور

(٤) انظر في هذا الاتجاه: د. منى أبو الفضل، **الأمة القطب**، القاهرة، ١٩٨٢، د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **في النظرية السياسية من منظور إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨، د. محيي الدين محمد قاسم، **السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧م، فوزي خليل، **دور أهل الحلّ والعقد في النموذج الإسلامي للنظام السياسي**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٦م.

(٥) انظر على سبيل المثال: إبراهيم البيومي غانم، **الأوقاف والسياسة في مصر**، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٨.

(٦) د. توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٩٢م.

(٧) نصر محمد عارف، **في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل**، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤.

بعد أن قام بحصر التراث السياسي الإسلامي من مصادره المتعددة إلى مجموعة من النتائج تبين أن التأليف المعاصر في الفكر السياسي الإسلامي يقوم على مجموعة من الأساطير التي تفتقد أي أساس من المنهج أو المصداقية التاريخية. وأهم هذه الأساطير ما يأتي:

١ ـ إطلاق تعميمات حول النظام السياسي الإسلامي أو الفكر السياسي الإسلامي أو التراث السياسي للمسلمين من دون استقراء أو تأصيل يعتد به. فبعد أن قام كاتب هذه السطور بحصر ما يزيد عن ٣٥٠ مصدراً مباشراً في الفكر السياسي الإسلامي، قام أيضاً بتحليل مرجعية المؤلفين المعاصرين وتحديد إلى أي المصادر رجعوا وعلى أيها اعتمدوا ومن أيها استقوا مقولاتهم وتعميماتهم، وقد تبيّن أن متوسط رجوع المؤلفين المعاصرين إلى المصادر التراثية في الفكر السياسي الإسلامي لم يتجاوز ٦ في المئة للواحد منهم، وأنهم في مجموعهم لم يعودوا إلى أكثر من ١٨ في المئة من مجموع المصادر التي تم حصرها وتحديد تواريخ تأليفها، وأماكن وجودها.

وهذا يبين إلى أي مدى يفتقد التأليف المعاصر في الفكر السياسي الإسلامي إلى أي أساس منهجي. فجميع مَن كَتب في الظاهرة السياسية من المعاصرين، ابتداء من علي عبد الرازق حتى تاريخ نشر هذه الدراسة عام ١٩٩٤ لم يَرجعوا إلى أكثر من ١٨ في المئة، أي إنهم جهلوا ٨٢ في المئة من ذلك التراث، وعلى الرغم من ذلك أطلقوا تعميمات تستوعب التراث السياسي الإسلامي وأحياناً تنفيه، فعلى سبيل المثال فإن الشيخ علي عبد الرازق[٨] لم يطّلع إلا على كتابين اثنين، أي أقل من ١ في المئة من هذا التراث، أما محمد سعيد العشماوي ومحمد أحمد خلف الله[٩] فلم يرجع أيٌّ منهما إلى أي كتاب من كتب الفكر السياسي الإسلامي، وعلى الرغم من ذلك ملأوا الدنيا ضجيجاً بتعميمات جازمة تنفي أو تثبت القضايا الكبرى التي تتعلق بذلك التراث.

٢ ـ التعامل مع التراث السياسي الإسلامي من خلال مجموعة من

---

(٨) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، القاهرة، مطبعة مصر، ١٩٢٥.

(٩) د. محمد أحمد خلف الله، **دراسات في النظم والتشريعات الإسلامية**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧.

الشوامخ أو الأعلام الذين يُنظر دائماً إليهم على أنهم كائنات خرافية لا سابق ولا لاحق لها؛ أبدعوا أفكارهم من خلال تأملات ذاتية أو عبقريات فردية، ولم يُنظر إليهم على أنهم جزء من سلسلة متواصلة من العلماء والمفكرين، وحلقة من حلقات علم معين أو مدرسة معينة في ذلك العلم. فعادة ما يتم النظر إلى الماوردي أو الغزالي أو الفارابي أو ابن سينا أو ابن خلدون على أنهم أفراد أفذاذ وليسوا جزءاً من تقليد متواصل من التفكير في كيفية إدارة المجتمعات البشرية بدأ مع بداية تكوين الأمة الإسلامية واستمر حتى حل محله تقليد آخر أو نموذج معرفي آخر[١٠].

٣ ـ إن ما تم اكتشافه وتحقيقه من التراث هو كل ما وُجد، أو إن ما هو غير معروف فهو غير موجود. فما تم تحقيقه وطباعته هو كل ما وُجد ـ بغض النظر عن جدارته أو أهميته أو مستواه الفكري ـ بحيث أصبح المحققون والناشرون هم صانعي المعرفة ومحددي ماهية التراث السياسي الإسلامي. فعلى سبيل المثال قد لا يكون كتاب الماوردي **الأحكام السلطانية** هو أهم كتبه من زاوية عالِم السياسة، بل قد يكون **تسهيل النظر وتعجيل الظفر** هو أهمها على الإطلاق، غير أن الأول هو الأكثر ذيوعاً والثاني لا يعرفه كثيرون من الباحثين حتى أولئك الذين تخصصوا في الفكر السياسي للماوردي وأعدوا أطروحاتهم للدكتوراه حوله، حيث لم يستطع أي منهم حصر كل كتب الماوردي وافتقد معظمهم أهم كتبه وأكثرها ثراء من الناحية النظرية[١١].

التعامل مع الفكر السياسي على أنه أحد أبواب علم الفقه، ومن ثم سيطرة الرؤية الفقهية على كل ما يتعلق بالتفكير السياسي. فقد اعتمد معظم

---

(١٠) انظر: حورية توفيف مجاهد، **الفكر السياسي الإسلامي: من أفلاطون إلى محمد عبده**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦، علي شلق، **العقل السياسي في الإسلام**، بيروت: شركة الفجر العربي، ١٩٨٦، فاضل زكي محمد، **الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره**، بغداد: دار الطبع والنشر الأهلية، ١٩٧١، محمد جلال شرف، **الفكر السياسي في الإسلام: شخصيات ومذاهب**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣.

(١١) انظر: د. صلاح الدين رسلان، **الفكر السياسي عند الماوردي**، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣، د. سعيد بن سعيد، **دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، د.ت، د. أحمد مبارك البغدادي، **الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي**، الكويت: مؤسسة الشراع، ١٩٨٤م.

الباحثين المعاصرين على الأبواب المتصلة بالفكر السياسي في الموسوعات الفقهية أكثر من اعتمادهم على كتب الفكر السياسي. وما كانت شهرة كتاب **الأحكام السلطانية** للماوردي إلا لأنه يمثل اقتراباً فقهياً في التعامل مع الظاهرة السياسية[١٢]. ولعل ذلك يعود إلى أن معظم ـ إن لم يكن كل ـ الرواد المعاصرين في الفكر السياسي الإسلامي جاؤوا من خلفية فقهية أو خلفية قانونية، لذلك كان من المنطقي أن تكون مرجعيتهم مرجعية فقهية أو قانونية.

وقد لا يكون ضرورياً توضيح الفارق الضخم ما بين الفقه بمعناه الاصطلاحي وبين الفكر؛ حيث إن الفقه يتعامل مع النصوص أكثر من تعامله مع الواقع، على عكس الفكر الذي ينطلق من الواقع صوب النص للبحث عن حلول لمشاكل واقعية، كذلك فإن الفقه يسعى دائماً إلى الوصول إلى أحكام وتقنينات وقواعد عامة، بينما الفكر يسعى إلى الوصول إلى حلول لمشاكل قد تكون هذه الحلول وقتية أو نسبية وقد لا تمثل قاعدة أو حكماً. وأخيراً فإن منهجية الفقه يغلب عليها الطابع الاستنباطي بينما منهجية الفكر عادة ما يغلب عليها الطابع الاستقرائي، ومن هنا، فإن مقاربة الفكر السياسي الإسلامي من زاوية الفقه ستؤدي لا محالة إلى تجميد هذا الفكر، وإفقاده الحيوية اللازمة وتحويله إلى مجموعة من القواعد الكبرى، ولذلك لم يكن غريباً سيطرة الرؤية الدستورية القانونية على مجمل الكتابات التي تتعامل مع النظام السياسي الإسلامي عند المعاصرين.

هيمنة التجربة التاريخية للمسلمين خصوصاً في فترات ازدهار حضارتهم على مرجعية الكتّاب المعاصرين في الفكر السياسي الإسلامي، فقد تمّ الاعتماد بصورة مبالَغ فيها على الأشكال التاريخية للنظم السياسية الإسلامية واعتبارها مرجعية عليا حاكمة ينبغي الالتزام بها وإعادة تكرارها. وغَفل أغلبية الباحثين عن الأصول والمصادر النظرية التي تمّ بناء عليها صيانة تلك النظم التاريخية، كذلك غفل كثيرون عن التأثيرات الوافدة من حضارات

---

(١٢) محمود فياض، **الفقه السياسي عند المسلمين**، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٩، د. محيي الدين محمد قاسم، مرجع سابق.

أخرى، ودورها في صياغة النظم السياسية التاريخية في الحضارة الإسلامية. وفي ظلّ اتّخاذ التجارب التاريخية مرجعية للباحثين المعاصرين سيطرت الرؤية السلفية الجامدة على معظم الكتابات المعاصرة في النظام السياسي الإسلامي، وأصبح الإسلام مساوياً تماماً لنظم المسلمين التاريخية، وأصبحت الصيغ التاريخية ومؤسساتها هي المؤسسات والنظم الإسلامية التي يجب التعامل معها كمقدس ينبغي إعادة تفعيله، وليس كتجربة بشرية تمت في ظل ظروف اجتماعية وتاريخية معينة، ومن المستحيل إعادة إنتاجها في غير سياقها التاريخي.

وقد يكون من الضروري التفرقة بين التعامل مع التاريخ كمرجعية لها صفة القداسة، وبين التعامل معه كمعمل للتجربة البشرية أو كنماذج تم فيها إيجاد صيغ للتفاعل بين النموذج الإسلامي للحكم في صياغاته النظرية وبين الواقع، وكان الناتج هو تلك النظم والمؤسسات، ومن ثَمّ فإننا إذا أردنا صياغة نظام سياسي معاصر ينتسب إلى الإسلام فإنه يجب علينا تكرار العملية المنهجية التي تمّت من خلالها عملية التفاعل بين النموذج النظري وبين الواقع، وليس تكرار نتائج هذه العملية المتمثّلة في نظم ومؤسسات نشأت في ظروف تختلف كثيراً عن ظروفنا المعاصرة.

ثالثاً: موقع النموذج الإسلامي للحكم من نظم الخطاب القرآني

إذا حاولنا استقراء آيات القرآن الكريم والتأمل في طبيعة ومنهجية خطاب الله (ﷻ) الموجه للإنسان من خلال كتابه العظيم، سنجد أن خطاب الله (ﷻ) للإنسان على مدى آيات القرآن العظيم وسوره يمكن تصنيفه في ثلاثة مستويات للخطاب، وذلك من حيث منهجية الخطاب وطبيعته ودرجة تفصيله وإجماله. وهذه الخطابات الثلاثة أو المستويات الثلاثة هي:

١ ـ خطاب تفصيلي

حيث يكون الخطاب القرآني تفصيلياً يتعامل مع كل ما يتعلق بحياة الإنسان والمجتمع بصورة تفصيلية دقيقة تحدد أدق أبعاد القضية موضع التناول تحديداً جزئياً لا يترك من أطرافها شيئاً إلا ويتناوله تناولاً كمياً

وكيفياً. وهذا المستوى من الخطاب يتعامل مع نوعية معينة من القضايا ذات خصائص مشتركة ومحددة تتصف بما يأتي:

أ ـ أنها قضايا وموضوعات لصيقة بالإنسان كإنسان أو جزء من فطرته وتكوينه، ومن دونها يفقد وجوده كمخلوق مكلف متميز عن باقي المخلوقات، وذلك مثل قواعد وإجراءات الزواج والنسب والأبوة والأمومة والخلافات الأسرية والطلاق والميراث والعدة وغيرها. وهذه النوعية من الموضوعات والقضايا تتعلق في جوهرها بالإنسان على الرغم من اختلاف العصور والأزمنة، فالبشر منذ الأزل يفضلون أبناءهم على إخوانهم وأولادهم على بناتهم، ويحرصون على استمرار ثرواتهم في نسلهم. . .إلخ.

ب ـ أنها موضوعات جزئية تتعلق بالأفراد وليست موضوعات اجتماعية، فعادة ما يكون المستفيد منها أو وحدة التحليل فيها هو الفرد وليس المجموع أو الجماعة الصغيرة، فكل الموضوعات التي سبقت الإشارة إليها تتعلق بحقوق الأفراد وواجباتهم، ولا تتعداهم إلى أية تكوينة اجتماعية مهما بلغ صِغَرها.

ج ـ أنها موضوعات تتعلق بالثابت المُضطَّرِد من الأخلاق والقيم المجتمعية التي تمثل سياجاً وحدوداً لبقاء المجتمع واستمراره ودوامه على صورة متوازنة مستقرة، وذلك مثل قضايا الحدود والجنايات الكبرى والقيم الأخلاقية العامة التي وردت في جميع الأديان السماوية وأجمعت عليها جميع ثقافات العالم، مثل: تجريم القتل أو السرقة أو الزنا أو تأثيم الغيبة والنميمة والفتنة وغيرها.

وهذه المنظومة الأخلاقية ثابتة بثبات وجود الإنسان على ظهر الأرض، ومن يستقرئ التاريخ البشري أو الواقع المعاصر يجد أن هذه الموضوعات تمثّل ثوابت لا يستطيع أي أحد المجادلة في الإجماع الإنساني عليها.

٢ ـ خطاب مقاصدي قيمي

وهنا يأتي الخطاب القرآني عاماً غير محدد التفاصيل والجزئيات، يتناول فقط الأطر الكلية والمقاصد العليا والقيم العامة، ولا يتطرق إلى الوسائل أو كيفية تطبيق وتنزيل هذه القيم أو تحقيق هذه المقاصد والغايات. حيث عادة

ما يُترك ذلك للعقل الإنساني ليجتهد في تحقيق هذه القيم والوصول إلى تلك الغايات والمقاصد، ويأتي هذا الخطاب القرآني ليعالج نوعية معينة من القضايا تتصف بالخصائص والمحددات الآتية:

أ ـ أن تكون موضوعات عامة تتعلق بجماعات بشرية كبرى تتجاوز حدود الفرد أو الأسرة، ومن ثم فإن هذه الموضوعات تتشكل طبيعتها وحدودها من خلال تفاعل أعداد كبيرة من الأفراد، بعضهم مع بعض، ومع الواقع التاريخي زماناً والواقع الجغرافي مكاناً. ومن هذه الموضوعات كل ما يتعلق بتنظيم الجماعات البشرية وتسيير أمورها وترتيب أحوالها ومعالجة مشكلاتها، ومن هنا فإن كل ما يدخل في إطار علوم العمران البشري من علوم السياسة والاقتصاد والعلاقات بين الدول والاجتماع وغيره، تنضوي ضمن هذه النوعية من الموضوعات التي عالجها القرآن الكريم بخطاب عام مقاصدي يركز على القيم الكبرى والمقاصد العليا ولا يتطرق إلى التفاصيل والوسائل وكيفية التطبيق أو أية جزئيات، وإنما يترك ذلك ليتم تحديده طبقاً لتحولات تلك الظواهر الكبرى موضوع الخطاب.

ب ـ أن تكون موضوعات عرضة للتغير والتحول طبقاً لتغيرات الظروف والمحددات التي تشكلها؛ أي أن تكون موضوعات ليست مستقلة بذاتها أو في ذاتها، وإنما هي موضوعات تابعة تحددها قضايا أخرى؛ أي إن جملة هذه الموضوعات يمكن أن يطلق عليها متغيرات تابعة تشكلها منظومة من المتغيرات المستقلة التي تتحول وتتغير مع تغير الزمان والمكان. وبعبارة أخرى يمكن القول: إن جملة هذه الموضوعات هي عادة محصلة للتفاعل بين الإنسان والزمان والمكان، وبمقدار التغير في أي من أطراف هذه المعادلة الثلاثية يكون التغير في هذه الموضوعات محل الخطاب، ومن هنا فإن كل ما يتعلق بالنظام السياسي أو النظام الاقتصادي أو العسكري أو التعامل الدولي هو محصلة لمجموعة كبيرة من المتغيرات التي تدور حول الأطراف الثلاثة للمعادلة التي سبقت الإشارة إليها، وهي الزمان والمكان والإنسان، ومن ثَمّ فإنّ هذه النظم لا يمكن أن تكون ثابتة، بل على العكس هي دائمة التغير والتحوّل طبقاً للظروف الاجتماعية أو الزمانية أو المكانية، ولذلك جاء الخطاب القرآني ليعالجها على المستوى المقاصدي والقيمي لا على المستوى التفصيلي الجزئي كما كان في الخطاب السابق.

٣ ـ الخطاب المنهجي

ويأتي هذا الخطاب عندما يكون الموضوع غير قابل للإمساك به أو الوصول إلى حقيقته دفعة واحدة، أو عندما يكون الفارق ما بين الظاهر والحقيقة، أو ما بين الواقع ونفس الأمر واسعاً وممتداً ومتعدد الوجوه؛ حيث الواقع هو ما تدركه العقول من خلال الحواس المجردة، ونفس الأمر هو الشيء على ما هو عليه أو هو حقيقة الشيء التي لا يستطيع الإنسان الوصول إليها، وإنما قد تتكشف له فيما بعد أو في عصور تالية(١٣). وخير مثال للتعبير عن الفارق بين الواقع ونفس الأمر مثال الماء أو القمر حيث كان يتم إدراك القمر على أنه مصدر للضوء والجمال، ثم بعد ذلك اكتشف الإنسان أنه أحجار وصحراء وقد يكون شيئاً آخر في المستقبل، كذلك الماء، فقد أدركه الإنسان على أنه مصدر للري ثم اكتشف بعد ذلك أنه عنصران من عناصر الهواء هما الأوكسجين والهيدروجين. وفي مثل هذه الظواهر التي تتسع المسافة ما بين واقعها ونفس أمرها، أو ما بين ظاهرها وحقيقتها، يأتي الخطاب القرآني عادة على مستوى المنهج وليس الموضوع أو المعلومة أو التفاصيل.

ولذلك نجد أن كل الخطاب القرآني المتعلق بالكون والطبيعة، أو بالعلوم الطبيعية على الجملة، هو خطاب منهجي يرسم للإنسان طرق الوصول إلى الحقيقة من دون أن يقدم له معلومة نهائية، ويدفعه إلى البحث والتأمل والتفكير والنظر والدرس والتجريب والاختبار من دون أن يقدم له نتائج تلك العمليات المنهجية أو ما سوف توصل إليه، والناظر في جميع آيات القرآن الكريم المتعلقة بالكون والطبيعة يجد أن جوهرها خطاب منهجي عام يقود العقل البشري لعمليات متواصلة من البحث والتأمل والنظر، ويدفعه إلى ذلك دفعاً.

ومن هنا نجد أن هذه المستويات الثلاثة من الخطاب القرآني تعالج ثلاث مجموعات من العلوم، فإذا كان **الأول** يعالج علوم الفقه والشريعة بمعناها الاصطلاحي المتعلق بتنظيم علاقة الإنسان بربه، ثم بتنظيم شؤون

---

(١٣) يرجع الفضل إلى العلامة الدكتور علي جمعة محمد في تطوير مفهوم الواقع ونفس الأمر، انظر: د.علي جمعة، المدخل، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

الأسرة والفرد من الناحية الفقهية، وتنظيم الحدود العامة للمجتمع من الناحية القانونية، خصوصاً ما يتعلق بالحدود والتعازير والجنايات والقواعد العامة للسلوك، فإن الخطاب **الثاني** ـ أي الخطاب المقاصدي ـ يعالج كل ما يتعلق بالنظم المجتمعية، سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية دولية، وبعبارة أخرى فإن هذا الخطاب يعالج كل ما يتعلق بالعلوم الاجتماعية على المستوى الكلي. أما الخطاب **الثالث** فإنه يعالج كل ما يتعلق بالعلوم الطبيعية، وبذلك يكون النظام السياسي ومتعلقاته واقعاً في المستوى الثاني من الخطاب القرآني، وهو المستوى القيمي المقاصدي الذي يقتصر على تحديد الأطر العامة والقيم الكلية والمقاصد العليا من دون التطرق إلى التفاصيل أو الجزئيات؛ حيث يتم عادة تَركها لتُملأ طبقاً لحاجات العصر وظروفه. وقد يكون من المفيد هنا استعارة مصطلح العلّامة محمد باقر الصدر المتعلق بـ«منطقة الفراغ»[١٤] التي يملأها كل عصر وكل مجتمع طبقاً لظروفه وواقعه، ومن ثَم لا يمكن الحديث عن نظام سياسي واضح المعالم والتفاصيل يُنسب إلى الإسلام؛ لأن في ذلك مخالفة لمقاصد القرآن الكريم وعدم فهم لجوهره ومكنون خطابه، إنما يمكن الحديث عن نموذج إسلامي للحكم الصالح، له معالم معينة أوردها القرآن الكريم في صورة قيم، مثل العدل أو الشورى أو كرامة الإنسان، أو في صورة مقاصد عليا مثل الحياة الطيبة والمصلحة والاستقرار والاجتماع وحفظ نظام الحياة الإنسانية، وتحقيق العبادة لله مما يعني تحرير الإنسان من كل القيود التي تُعَبِّده لغير الله، وسوف يتم تناول هذا النموذج فيما تبقى من هذه الدراسة.

رابعاً: في النموذج الإسلامي للحكم: مركزية دور المجتمع وهامشية دور الدولة

قد يكون من الضروري تأكيد أن المقصود بمفهوم «النموذج» في هذا السياق لا يعني بأي حال من الأحوال أية دلالات تتعلق بالنمط المثالي (Ideal Type) أو المدينة الفاضلة، أو الحالة النموذجية التي ينبغي أن يتم السعي للوصول إليها أو تحقيقها؛ وإنما يعني بصورة أساسية مجموعة من

---

(١٤) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٢م.

الدلالات تتعلق في جوهرها بمفاهيم النموذج المعرفي (Paradigm) أو النسق القياسي أو الأسس المعرفية والفرضيات الكامنة[١٥]، ومن ثَمّ فإن المقصود بالنموذج في هذا السياق هو رسم خريطة طوبوغرافية للملامح العامة والأسس الكلية للحكم الصالح في الإسلام. وهذه الملامح العامة أو هذه الأسس والمسلّمات التي نطلق عليها في هذا السياق مفهوم النموذج، ليست موضوعاً يتم ابتكاره أو إيجاده من خلال عملية تأمل أو تنظير لتجارب تاريخية وخبرات واقعية، وإنما هو نموذج يتم الكشف عنه أو اكتشافه، وليس إيجاده أو اختراعه، وفي عملية الكشف هذه يتم الاعتماد بصورة أساسية على روح مصادر التنظير الإسلامية المتعلقة بإدارة شؤون المجتمعات وحكمها، وهذه المصادر تعتمد بصورة أساسية على الوحي وما دار حوله من بحث واجتهاد بشري، سواء كان ذلك الاجتهاد سطوراً في صحائف أو منقوشاً كتجربة واقعية على جدران تاريخ المجتمعات الإسلامية، خصوصاً تجاربها السياسية الناجحة التي استطاعت أن تتعاطى مع الأصول النظرية تعاطياً يقوم على الافتقار إلى هذه الأصول ومحاولة استمداد روحها وتفعيلها، وليس الاستظهار بها أو استظهارها كمطية لتحقيق شرعية نظم سياسية فاقدة للشرعية سواء في تأسيسها أو ممارساتها.

ومن هنا فإنه ينبغي التأكيد بداية أنه فيما عدا القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة في ذاتهما وليس في شروحهما لا يوجد أي مصدر آخر له طبيعة الإلزام في صياغة هذا النموذج، إذ إن ما عدا ذلك ما هو إلا مناهج لتنزيل مبادئ الحكم في الإسلام وغاياته على أرض الواقع أو تجارب حاولت أن تستلهم من الوحي نوراً يقودها في عملية تنظيم المجتمعات الإنسانية وتسييرها نحو غايات أخلاقية هادفة لتحقيق السعادة الإنسانية في الدنيا والآخرة.

وتأسيساً على ذلك، فإن تناول النموذج الإسلامي للحكم لا يعني على الإطلاق أن ما سوف يتمّ تسطيره في هذه الصفحات هو النموذج ذاته، وإنما يعني بالأساس محاولة ابتدائية لاستكشاف هذا النموذج، واستطلاع ملامحه

---

(١٥) حول مفهوم النسق المعرفي أو النموذج المعرفي، راجع: نصر محمد عارف، **إبستمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي ـ النظرية ـ المنهج**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢م، ص: ٥٧ ـ ٦٩.

العامة وخصائصه الكلية، ومن ثَمّ فإنّ هذه المحاولة لن تتجاوز حدود الكليات والأطر العامة إلى التفاصيل. ولعل ذلك يعود إلى طبيعة وموقع العملية السياسية في النسق المعرفي الإسلامي، وكيف أنها في جملتها تقع في إطار الكليات والمقاصد والأطر العامة، وينبغي ألا يتم التنظير لها على المستوى الجزئي والتفصيلي إلا إذا كان هدف ذلك التنظير التفاعل مع واقع محدد في زمان ومكان محدّدين. ذلك أن استقراء التراث السياسي يُثبت بما لا يدع مجالاً للشك تلك الفرضية التي تم تأكيدها في الجزء السابق المتعلق بالخطاب القرآني حول السياسة ومجمل الشؤون العامة للمجتمع الإنساني في تطوره التاريخي.

وفي إطار السعي نحو استكشاف النموذج الذي قدمه الإسلام لإدارة شؤون المجتمعات الإنسانية ينبغي بداية التفرقة بين عمليتين علميتين أساسيتين، بل هما جناحا العلم اللذين لا يوجد ثالث لهما وهما[١٦]:

١ ـ الكشف العلمي أو الاستكشاف (Discovery)، وهي تلك العملية التي يمارسها العقل الباحث عن الحقيقة المتسلح بقيم وإجراءات الموضوعية والحياد العلميين. وهذه العملية يتم من خلالها السعي نحو الكشف عن حقيقة معينة من خلال استقرائها من مظانها، سواء العلمية أو الواقعية، ويكون دور الباحث مبيناً وكاشفاً فقط لتلك الحقيقة، غير ساع إلى إعادة بنائها أو تشكيلها طبقاً لقناعاته الأيديولوجية المسبقة.

٢ ـ التبرير أو التسويغ (justification)، وهي عملية علمية أخرى على عكس السابقة، إذ يتم من خلالها تأسيس حقيقة قائمة وإيجاد أسس ومسوغات وتبريرات لوجودها أو لإيجادها، وهذه العملية تستلزم من الباحث جهداً في البحث عن كل ما يؤسس لشرعية هذه الحقيقة أو يثبت وجودها أو يجعلها الأحق بالاتباع.

والبحث الذي نقوم به في هذا السياق يسعى إلى أن يكون من الفئة الأولى وإن كان لا يستطيع الادّعاء أنه فيها؛ إذ إن فيه من الفئة الثانية الكثير حيث إن الواقع الفكري العربي والإسلامي وما يسوده من سجالات فكرية، بل وتحارب وصراع أيديولوجي بين الفصائل الثقافية والبحثية المختلفة يجعل

---

(١٦) المرجع السابق، ص٤٥.

من الصعب على أي باحث أن يقتصر فقط على الكشف من دون التسويغ والتبرير وتقديم أسس الشرعية والجدارة لأطروحته التي قد تكون في مجملها قائمة على كشف يخالف قناعات الباحث ذاته في مراحل سابقة من حياته العلمية.

وبعد تقديم هذه المقدمة ينبغي الآن الدخول إلى تحديد أهم أسس وقواعد النموذج الإسلامي للحكم، تلك الأسس التي لا يمكن الادعاء بأنها شاملة جامعة مانعة، بل هي مجرد محاولة لاستكشاف هذه الملامح من خلال استقراء قد لا يكون وافياً للتجربة التاريخية الإسلامية في الحكم وفي التفكير السياسي. ولكن ما هو مستقر في ضمير كاتب هذه السطور بعد تجربة بحثية ليست بالقصيرة في هذا المجال أن النموذج الإسلامي للحكم جوهره أنه نموذج يقوم على أولوية المجتمع على الدولة، أو أنه يعتمد في تأسيس مؤسساته على المجتمع ومن خلال المجتمع، وليس على الدولة أو من خلالها، بحيث يمكن القول إنه نموذج للحكم يقوم على مجتمع قوي ودولة ضعيفة[(١٧)]، وهذا الذي حفظ له وجوده عبر التاريخ وأسهم في تطوره في بعض الأحيان، وحال دون انهياره انهياراً كاملاً في أحيان أخرى.

وفي السياق الآتي سوف نعرض بإيجاز أهم الأسس التي يقوم عليها ذلك النموذج الذي يتخذ من المجتمع مركزاً له، بينما يهمش إلى حد كبير دور الدولة:

١ ـ إن النموذج النبوي في تأسيس الجماعة البشرية الأولى في الأمة الإسلامية يبين بصورة جلية أسبقية المجتمع على الدولة في الأهمية والاهتمام، فقد انصبّ اهتمام النبي (ﷺ) في الفترة المكية بكاملها ومعظم الفترة المدنية على تأسيس المجتمع ومؤسساته وتنظيم فعالياته وإطلاق طاقاته، ولم تنل منه الدولة إلا القدر اليسير من الاهتمام والجهد. كذلك كان القرآن يتنزل في هذا الاتجاه أيضاً. ومن هنا فإن النموذج الأول للحكم في الإسلام في عهد النبي (ﷺ) وفي عهد خلفائه كان نموذجاً يتّخذ من المجتمع مركزاً له وليس الدولة، بل إن التعامل مع الدولة لم يكن يخرج عن

(١٧) Joel Migdal, *Strong States and Weak Societies: State- Society Relations and State Capabilities in the Third World* (New Jersey: Princeton University Press, 1988).

كونها الأداة الأهم في تنظيم شؤون المجتمع، ولم يتم إطلاق يدها أو توسيع سلطاتها أو صياغة صورة محددة لها. كذلك لم يتمّ وضع صورة واضحة المعالم لنظام سياسي معين، وإنما وضعت أسس ذلك النظام وقواعده الكلية على أن يتم تنزيل هذه القواعد على الواقع الاجتماعي المتغير طبقاً لمعطيات الزمان والمكان.

٢ ـ إن الجدل الكلامي المبكر الذي أسهم في تكوين فرق الأمة الاعتقادية انطلق في أساسه من اختلاف بين تيارين: **أحدهما** يرى أولوية الدولة، وكيف أنها أصل من أصول الدين وواجب عليه تعتمد باقي الواجبات. **وثانيهما** يرى أنها وسيلة لا أصل، وأن الدين يحتضنه ويعبّر عنه المجتمع وليس الدولة، وقد كانت السيادة التاريخية من حيث الأغلبية والنفوذ للتيار الثاني، بينما شهد التيار الأول محاولات إصلاحية متكررة تقلل من رؤيته المتمركزة حول الدولة والنظام السياسي وعلاقتهما بالدين والمجتمع.

ولعل هذا الجدل المبكر يبيّن إلى أي مدى أدرك العقل المسلم تلك الإشكالية واستطاع تحديد خطورتها وأهميتها، وقدم لها الإجابات التي لم تزل يدور حولها الجدل الأكاديمي على اختلاف عصور التفكير السياسي واختلاف بيئاته؛ إذ إن جوهر هذه الإشكالية هو العلاقة بين الدولة والمجتمع، وهي عينها التي اختلفت حولها مدارس الفكر السياسي الأوروبي في عصوره المختلفة، وتجلت صورتها النهائية في الاشتراكية والليبرالية كنظريتين متعارضتين في هذا الخصوص، وإن كان خلافهما أكثر حدية وجذرية وتطرفاً من الخلاف الذي شهدته المدارس الفكرية الإسلامية على مر العصور، إذ إنه لم يوجد منها من يقول بعدم الحاجة إلى الدولة أو عدم جدوى وجود النظام السياسي سوى بعض الأفكار الهامشية لجماعات صغيرة عديمة الوزن والتأثير في تطور التفكير السياسي في الإسلام.

٣ ـ إن مفهوم السياسة في الإسلام كمنظومة فكرية في اللغة العربية يجعل من الفعل السياسي في معظمه فعلاً مجتمعياً غير قاصر على الدولة أو على أجهزتها السلطوية، فجوهر هذا المفهوم هو الإصلاح أو المصلحة[١٨]، لذلك يرد في سياقات عديدة ومتنوعة، وعلى مستويات مجتمعية مختلفة،

---

(١٨) حول تعريف مفهوم السياسة في التراث الإسلامي، راجع: د. سيف الدين عبد الفتاح =

ويعطي عند كل منها الدلالات اللغوية نفسها والمعاني نفسها، فالسياسة على المستوى المجتمعي أو على مستوى الأمة هي: «جَلْب المصلحة ودرء المفسدة»، وهي «أيُّ فعل يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد» وهي «أخذ الناس إلى الصلاح وإبعادهم عن الفساد»[١٩]. والسياسة عندما تستخدم على مستوى تكوينات مجتمعية أصغر أو على مستوى وحدات اجتماعية أدنى تعطي الدلالات ذاتها مع التركيز على عملية التربية والتوجيه أو التكوين الفكري. فيطلق على تربية الطلاب والتلاميذ في المدارس وتعليمهم «سياسة الصبيان»، وعلى تدريب وتكوين المنتمين إلى طريقة صوفية معينة «سياسة المريدين»، بل إنها تطلق أيضاً على التعامل مع الذات الإنسانية، أي تعامل الإنسان مع نفسه، وتسمى «السياسة الذاتية»، كذلك يُطلق المفهوم نفسه وبالدلالات نفسها على التعامل مع الحيوانات، فنجد من يتحدث عن «سياسة الخيل» و«سياسة البقر»، وفي كل تلك المستويات، ومع كل تلك النوعيات المختلفة من الموضوعات، فإن مفهوم السياسة يحافظ على دلالاته[٢٠].

كذلك جاء مفهوم «الرعاية» أو «الراعي والرعية» ليشمل تلك المستويات جميعاً، وبالدلالات نفسها أيضاً، كما نص حديث النبي (ﷺ): «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته. . .» الذي شمل فيه المجتمع في مجمله من الحاكم حتى المرأة في بيت زوجها، والأمر نفسه ينطبق على مفاهيم الشورى والعدل وغيرها. وهنا نجد أن العمل السياسي حتى يكون كذلك لم يكن محتاجاً إلى بناء مؤسسي معين أو أطر تنظيمية معينة أو أدوات قوة ونفوذ معينة أو سلطة معينة، كما هو الحال في الفكر الغربي على امتداد عصوره حيث السياسة تحتاج دائماً إلى القوة والسلطة، لذلك كان علم السياسة يُعَرَّف بأنه «علم السلطة» أو «علم القوة» أو «علم الدولة» . . . إلخ. ومن ثم فإن

= إسماعيل، مرجع سابق، د. محيي الدين محمد قاسم، مرجع سابق، نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، مرجع سابق.

(١٩) ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق محمد جميل غازي، القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٧٧.

(٢٠) راجع في ذلك: نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، مرجع سابق.

تعريف مفهوم السياسة ذاته يمكن اعتباره مؤشراً على تحديد مجالها وإطارها[٢١].

فمفهوم السياسة في الإسلام من خلال تعريفه يبين بما لا يدع مجالاً للشك أن الظاهرة التي يعبّر عنها هذا المفهوم ظاهرة مشتركة متداخلة ما بين المجتمع والدولة، بل إن إطار حركتها هو المجتمع وليس فقط الدولة، فقد توجد الظاهرة السياسية في مجتمع من دون الحاجة إلى وجود الدولة، ولا يكون هذا المجتمع مفتقداً أحد عناصر وجوده أو مجتمعاً بدائياً كما يرى علماء الأنثروبولوجيا السياسية المعاصرون، فعملية أخذ الناس إلى الصلاح وإبعادهم عن الفساد قابلة للتحقيق والتحقق نظرياً من دون وجود الدولة وإن كان كمال تحققها يستلزم وجودها.

٤ ـ إن استقراء وتحليل الوظائف التي قامت بها الدولة على مر التاريخ الإسلامي يبين أن طبيعة الدولة في حوض الحضارة الإسلامية غير متدخلة في شؤون الاجتماع البشري، وأنها تمثل سياجاً يحمي المجتمع ويحافظ عليه من دون أن يتدخل في تسيير أموره، وأنها قد حافظت على مجموعة محدودة من الوظائف لم تخرج عنها من عهد الراشدين حتى مجيء محمد علي باشا إلى الحكم في مصر، وهذه الوظائف هي[٢٢]:

أ ـ حماية الأمة من المخاطر الخارجية القادمة من وراء الحدود، التي تهدد كيان المجتمع ووجوده، أو تهدد مصالحه الحيوية ومصادر تنميته وتطوره، وقد تمثلت هذه الوظيفة في جناحين أساسيَّيْن هما الجهاد والرسل والسفارة، وقد أطلق على هاتين المؤسستين عدة مصطلحات ومسميات في الدول الإسلامية المختلفة.

ب ـ تحقيق الأمن الداخلي وحماية المجتمع من الخارجين على قوانينه ونظمه والمهددين لاستقراره وأمنه، وذلك من خلال تأمين الإنسان في ماله

---

(٢١) محيي الدين محمد قاسم، مرجع سابق.

(٢٢) نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية، نموذج للتحيز في العلوم السياسية، بحث قدم في ندوة «إشكالية التحيز» القاهرة، ١٩٩٢م، وتمّ نشره ضمن أعمال الندوة، تحرير د. عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، المجلد الثاني.

وعِرْضه ونفسه وحمايته من أي تهديد في هذا الخصوص، وقد تمثّلت هذه الوظيفة في مؤسسة الشرطة أو العسس، كذلك كانت مؤسسة الحسبة تحقق جانباً كبيراً منها.

ج ـ الفصل في المنازعات وحفظ الحقوق والتحكيم بين الأفراد والهيئات عندما تثور بينهم خصومة، أو منازعة في أي من الأمور المتعلقة بالمعاملات والعقود، سواء الاجتماعية أم الاقتصادية، وقد قام على هذه الوظيفة القضاء وديوان المظالم باختلاف مستوياتهما ومؤسساتهما.

د ـ حماية الفقير وغير القادر والضعيف من القاطنين لديار الإسلام، وذلك من خلال توفير الموارد المالية اللازمة لذلك وتوزيعها عليهم بالعدل. وقد قام على هذه الوظيفة بيت المال ودواوين الأرزاق والمكوس والخراج والعشور والزكاة وغيرها.

ومن هنا نجد أن وظائف الدولة الإسلامية لم تكن تخرج عن هذه المجالات الأربعة التي يُطلق عليها في المصطلح السياسي المعاصر الوظائف السيادية للدولة، وهي تلك الوظائف التي تمثل قمة رمزية الدولة وسيادتها، وأنه لم تكن الدولة في التاريخ زارعاً ولا صانعاً ولا تاجراً أو طبيباً أو معلماً... إلخ. فلم تكن لتتدخل في شؤون المجتمع أو تُفقده استقلاله وتتحكم فيه، فلم يُعرف في تاريخ الإسلام وزير أو ناظر للصحة أو التجارة أو الزراعة أو للتعليم والثقافة والإعلام. فكل تلك الوظائف بادر بملئها المجتمع ومن ثَم أصبحت من خصوصياته ومن عوامل ومصادر قوته وحضوره واستقلاله عن خط تطور الدولة وتعرجاته.

٥ ـ مثلث فكرة الوقف وما نتج منها من مؤسسات غطت مساحات واسعة من فعاليات المجتمع أساسَ وجوهر استقلالية المجتمع واستمراره، والحفاظ عليه، على الرغم من تعرض الدول المتتالية لأزمات متعددة كان كثير منها كافياً للقضاء على المجتمع والدولة معاً، فقد أسس الوقف قاعدة اقتصادية اجتماعية عالجت كل مستجدات الحياة، وحقّقت الحاجات الأساسية للمجتمع المسلم، فانطلاق الوقف من فكرة فروض الكفايات بما تعنيه من دلالة اجتماعية/دينية تتمثّل في أنّ الأمة جميعها آثمة ما لم تحقق هذا الفرض الكفائي أو ذاك؛ فتصبح الجماعة البشرية مذنبة إذا لم توفر

مدرسة للتعليم وطبيباً للعلاج وحلاقاً أو خبازاً أو . . . إلخ، وتصبح كذلك آثمة إذا كانت هناك أية حاجة مستجدة في الحياة الإنسانية ولا يوجد ما يسدّها أو يكفيها من حيث تمام التحقق الواقعي لهذه الوظيفة أو تلك، ومن هنا نشأت مؤسسات وقفية تغطّي جميع نواحي الحياة الإنسانية، ابتداء من النواحي الطبية والصحية إلى النواحي التعليمية الثقافية إلى الشؤون الاجتماعية الخدمية، إلى رعاية الحيوانات والطيور، بل إنه في حالات عديدة نشأت أوقاف لتعالج قصور الدولة وعجزها عن تحقيق وظائفها الأساسية، فكانت هناك أوقاف للحصون العسكرية[٢٣]، وأخرى للشرطة لتحقيق الأمن الداخلي، هذا بالإضافة إلى الكم الضخم من الأوقاف التي ترعى الفقير والمحتاج واليتيم والضعيف. وبذلك شكّل الوقف القاعدة المجتمعية الأساسية التي استطاع المجتمع من خلالها الحفاظ على وجوده واستمراره وتقدّمه، حتى وإن تراجعت الدولة أو تخلّت عن وظائفها، أو ضعفت أو انهارت في بعض الأحيان.

ولعل المتتبع لتاريخ الدولة الحديثة في العالم الإسلامي منذ محمد علي إلى الآن يجد أنها عملت جاهدة على الاستيلاء على الوقف أو إلغائه؛ لأنه مثَّل العائق الأساس أمام سريانها وامتدادها وتغلغلها في المجتمع بما يؤدي إلى تضخيم قوتها وإخصاء المجتمع، وإضعاف قدراته، بل إفلاسه وإفقاده القدرة أمام سطوتها وقوتها الطاغية. وبالنظر إلى التاريخ الحديث للأوقاف نجد أنها فقدت وجودها أو فقدت دورها وفعاليتها، وذلك من خلال إما تذويبها في أملاك الدولة السرطانية المعاصرة، أو من خلال إخضاعها لسيطرة الدولة وإدارتها المباشرة[٢٤].

٦ ـ التفرقة الواضحة بين الدولة والمجتمع عند التعامل مع الدول الأخرى التي هي في حالة عداء مع الأمة الإسلامية. ويتأسس هذا المبدأ على وحدة القيم الإسلامية وعدم قابليتها للتجزئة أو التعدد، فقيم التعامل

---

(٢٣) حول الأوقاف العسكرية التي أنشأت حصوناً وقلاعاً انظر: «نص وقفية برج الأمير جلبان المعروف ببرج عز الدين في ميناء طرابلس، وبرج قلعة صيدا البحرية»، منشور في مجلة **أوقاف**، فصلية تصدرها الأمانة العامة للأوقاف بالكويت، العدد التجريبي، شعبان ١٤٢١هـ/ نوفمبر ٢٠٠٠م.

(٢٤) نصر محمد عارف، البناء المؤسسي ـ الإداري لنظام الوقف، الإشكاليات وتجارب الإصلاح، في: ندوة «**الوقف والمجتمع المدني**»، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

الداخلي يجب أن تسود التعامل الدولي للمسلمين، فمنظومة القيم التي يلتزمون بها في تعاملهم مع نظم الإدارة الداخلية هي ذاتها تلك التي ينبغي أن يتم اتباعها عند التعامل مع الدول الأخرى، خصوصاً تلك التي هي في حالة عداء مع المسلمين.

وحيث إن النموذج الإسلامي للحكم يقوم في جوهره على تفرقة واضحة بين الدولة والمجتمع، ويعتمد بصورة أساسية على المجتمع وفعالياته أكثر من الدولة ومؤسساتها، فإن المسلمين في تعاملهم مع الدول المعادية لهم كانوا يتبعون المنهج نفسه في التفرقة بين الدولة المعادية ومجتمعها، فيتم توجيه العداء إلى الدولة وليس إلى المجتمع، وتتمّ محاربة الدولة وليس المجتمع. وقد لا نعتمد بصورة أساسية في هذا السياق على الأدبيات الإسلامية المتعلقة بأخلاقيات القتال وآداب الحروب وما تتضمنه من عدم جواز قتل المدني أو الذي لا يحمل السلاح أو المرأة أو الطفل أو الشيخ، وعدم جواز تخريب العمران من زروع وحيوانات ومصادر مياه، ولكن دليلنا على هذه الأطروحة غير ذلك؛ فالتفرقة بين الدولة والمجتمع في العلاقات الحربية تظهر بصورة جلية في انعدام استخدام سلاح المقاطعة الاقتصادية أو الحصار الاقتصادي ضد الدول المعادية[٢٥]؛ إذ لو أن الدول الإسلامية استخدمت هذا السلاح التقليدي في مواجهة الدول الأوروبية ـ التي كانت تعرف سلاح المقاطعة الاقتصادية والحصار منذ ٤٢٣ ق.م أي منذ عهود الأغريق ـ لما كانت هناك أوروبا اليوم، وذلك لأن شريان الحياة للدول الأوروبية حتى ظهور الثورة الصناعية كان يأتي من الشرق، ويمر داخل الأقاليم والدول الإسلامية، وعلى الرغم من ذلك لم يتم استخدام هذا السلاح ولو مرة واحدة، بل على العكس كان هناك حرص شديد على تأمين طرق التجارة، وتأكيد عدم الإضرار بالمجتمعات غير المسلمة.

ولعل ما قام به الإمام الشافعي من تطوير للنظرية الإسلامية الكلاسيكية في العلاقات الدولية حين أوجد تقسيماً جديداً للعالم يقوم على وجود دار للعهد بين دار الإسلام ودار الحرب، كان بهدف تسهيل العلاقات التجارية

---

(٢٥) نصر محمد عارف، «العقوبات والمعونات: دراسة في عمليات إعاقة التنمية،» السياسة الدولية، العدد ١٣٩، يناير ٢٠٠٠م.

والثقافية والاجتماعية بين المسلمين وغيرهم من مجتمعات تدخل دولها في حالة حرب مع الدولة الإسلامية، وقد كانت أرمينيا الواقعة بين الدولة الإسلامية والدولة البيزنطية هي أول دار للعهد في التاريخ[٢٦].

كذلك فإن اهتمام المجتمع بأن يوجد وقفاً على المنارات التي ترشد السفن إلى الموانئ والشواطئ الآمنة التي توفّر لها الخدمات والتموين، لَدَليل على تلك النظرة المنفتحة في التعامل مع الآخر، التي تقوم على وجود تفرقة واضحة بين الدولة والمجتمع حتى في التعامل مع الأعداء.

٧ ـ إن وضوح الفواصل بين الدولة والمجتمع، والنظر إلى المجتمع على أنه البيئة الحاضنة للفعل السياسي، وأن الدولة ما هي إلا جهاز إداري يقوم بوظائف محددة جوهرها حماية سياج المجتمع وحفظه من الخارجين عليه من أبنائه أو الداخلين إليه من أعدائه، إن وضوح هذه الرؤية قد أوجد آليات فريدة لتحقيق التجدد الذاتي في الحضارة الإسلامية ومجتمعاتها، ذلك التجدد الذي كان موضوعه الدولة والفاعل الأساس فيه هو المجتمع، أو بعبارة أخرى، فقد كانت قوى التجدد تنبع من المجتمع، أما الموضوع الذي يتم فيه وعليه التجديد والتجدد فهو الدولة، بحيث إنه كلما ضعفت الدولة وأجهزتها ومؤسساتها وتراجعت قدراتها عن تحقيق الغاية التي وجدت من أجلها وحدث التقصير الواضح في القيام بوظائفها المتعلقة بالحماية الخارجية والأمن الداخلي والعدل القضائي والاجتماعي، نهض المجتمع ومارس عملية التجديد، فيزيل هذه الدولة ويوجد دولة أخرى غيرها.

ونقصد بالمجتمع هنا مجمل فعاليات وطاقات الأمة المسلمة على امتداد حوض الحضارة الإسلامية وليس المجتمعات المحلية الجزئية.

والناظر في التاريخ الإسلامي يجد أن هناك آليات معينة لتحقيق ذلك التجدد الحضاري، أهمها انتقال الفعالية من كيان اجتماعي إلى آخر، ومن منطقة إلى أخرى، ومن عاصمة إلى أخرى. وفي كل نقلة يتم تجديد طاقات

---

(٢٦) د. فتحي عثمان، الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ثلاثة مجلدات.

الأمة، ويتم ضخ دماء جديدة في المجتمع الإسلامي من خلال صعود نخبة جديدة، أو ظهور دولة جديدة تقود الأمة أو معظمها نحو تحقيق مثالياتها وتفعيل قيمها وإعادة إنهاض أفرادها ومجتمعاتها؛ فمن العرب إلى الفرس إلى الترك إلى المماليك إلى البربر إلى العثمانيين . . .إلخ، تداولت دول على قيادة الأمة كانت كل واحدة منها تتجاوز السابقة عليها وتعالج قصورها وتنجز ما عجزت الدولة السابقة عن تحقيقه، وحين تفقد زخمها وتضعف فعالياتها تزيحها أخرى وتحلّ محلها، كذلك تم التداول بين الأقاليم، فمن الحجاز إلى الشام إلى العراق إلى مصر إلى الأندلس إلى فارس والهند إلى تركيا، احتضنت كل تلك البقاع فعاليات الأمة، وشاركت في إيقاظها وإنهاضها كلما تقاعست أو خلدت إلى النوم.

٨ ـ وقد أدت فلسفة التجدد الذاتي السابق الإشارة إليها إلى أن أصبح التاريخ الإسلامي يسير في خطين غير متوازيين وغير متطابقين، حيث قد يتطابقان أحياناً ويفترقان في أحيان أخرى، ولكن أحدهما أكثر ذبذبة وتغيراً من حيث الصعود والهبوط من الآخر. فقد كان هناك خطٌّ لتطور المجتمع وخطٌّ آخر لتطور الدولة، ومما لا شك فيه أن هذين الخطين كانا يتطابقان أحياناً في الصعود والهبوط أو التقدم والتراجع، ولكن في كثير من الأحيان كان الانفصال والاختلاف صفة غالبة عليها. فصعود الدولة قد لا يعني صعود المجتمع، وانهيار الدولة وهبوطها قد لا يعني كذلك انهيار المجتمع وتراجعه. ففي اللحظات التي انهارت فيها الدولة كان المجتمع يحمل بذور القوة والنهوض، بل والانتصار على من انتصر على الدولة.

ولعل الحالة الوحيدة في التاريخ الإنساني التي تمّ فيها الخروج عن قانون ابن خلدون ـ الذي ينص على «أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»[٢٧] ـ هي حالة المغول الذين دمروا الدولة الإسلامية بكل تشكّلاتها ومستوياتها، ولكن ما لبث المجتمع الذي كان ينبغي أن يتحوّل إلى ثقافتهم أن انتصر عليهم

(٢٧) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت، ص١٤٧.

وجعلهم يقلّدون المغلوب ويتبعون دينه وثقافته ونظمه، ويصبحون جزءاً من كيانه الحضاري. وبذلك تحول المنتصر إلى منهزم، أي إن المنتصر سياسياً وعسكرياً تمّت هزيمته حضارياً وثقافياً، وذلك على الرغم من أن تاريخ العالم يثبت عادة العكس في مثل هذه الحالات.

كذلك على المستوى الداخلي، أي داخل الأمة الإسلامية، حين هزمت دولة المماليك أمام دولة العثمانيين، كان المجتمع المصري في عهد المماليك أقوى حضارياً من الدولة العثمانية والدولة المملوكية معاً بحيث احتاج العثمانيون إلى خبرات المجتمع المصري لبناء دولتهم ورموزها الحضارية.

ولعل المتتبع للتاريخ الإسلامي يجد أن هناك فارقاً واضحاً في خط تطوّر الدولة وخط تطور المجتمع في عدة حالات أخرى، ولعل الواقع العربي المعاصر قد يكون مثالاً واضحاً لإثبات هذه الفرضية.

٩ ـ تأسيساً على ما سبق، من الممكن استخلاص المعادلة التي تحكم علاقة المواطن بكل من الدولة والمجتمع في النموذج الإسلامي للحكم، حيث إن هذه المعادلة تقيس مدى تأثر المواطن الإنسان بفساد الدولة وصلاحها، أو بتقدمها وتراجعها وركودها، أو بعدلها وظلمها ... إلخ.

فكما سبق أن ناقشنا في النقاط السابقة أن للدولة مجموعة وظائف محددة، وأن المجتمع وقواه وفعالياته تغطي المساحة الأوسع من حياة الإنسان، وتسد القدر الأكبر من حاجاته واحتياجاته، بل إن الإنسان المواطن هو الذي يسد الحاجات لنفسه وللآخرين من خلال إطلاق فعالياته ودفعها لتأسيس مؤسسات مجتمعية وقفية أو غيرها تسهم في تحقيق الإشباع المطلوب للحاجات الاجتماعية المتعددة.

وهنا، إذا تساءلنا عن عدد المرات التي يحدث فيها التلاقي والاحتكاك بين المواطن والدولة، سواء في حياته اليومية، أم على مدى عام أو في عمره على الجملة قياساً بتلك التي يتفاعل فيها مع مؤسسات المجتمع المتعددة، نجد أن مقدار التلاقي محدود للغاية وقليل جداً؛ إذ قد يفني حياته من دون أن يتعامل معها؛ فهو لا يراها إلا إذا كان هناك عدو خارجي يهدده، أو إذا اعتدى عليه خارج عن القانون من مواطنيه، أو إذا دخل في خصومة مع أحد

أبناء مجتمعه، أو إذا كان محتاجاً فقيراً يستغيث بالدولة لنجدته بعد أن تخلى عنه المجتمع ولم تستوعبه فعالياته، وفيما عدا ذلك، فهو ليس في حاجة إليها، سواء في الحصول على طعامه أو كسوته أو تعليم أولاده أو تطبيبهم، أو إيجاد عمل أو مصدر رزق لأسرته، أو حتى في إعالته إذا عجز عن العمل؛ حيث كانت الحرف والطوائف أو النقابات تسهم في ذلك إلى جانب الأوقاف والفعاليات الاجتماعية الأخرى.

ويتضح مقدار هامشية الدولة في حياة المواطن في الفترة السابقة على حكم محمد علي باشا في مصر، إذا ما قارناها بما هو عليه الحال في العالم المعاصر، خصوصاً في الدول التي قامت على قطاع عام قويٍّ، أو وسمت بالاشتراكية، حيث نجد أن الإنسان مربوط بخيوط تشده من جميع أجزاء جسده إلى الدولة؛ بحيث لا يستطيع حتى أن يقضي حاجته، أو أن يجد كوب ماء، إلا ويمر من تحت أقدام الدولة، أو ما بين أصابعها، فكل شيء لا بد من أن يمر بالدولة إنتاجاً أو توزيعاً أو تنظيماً حتى في زواجه لأهله.

وخلاصة القول، أن هذه المعادلة التي تحدد علاقة المواطن بالدولة والمجتمع تجعل مقدار تأثر المواطن بعدل الدولة وظلمها، بتقدمها وتراجعها، بصعودها وهبوطها، بقوتها وضعفها، قليلاً جداً إذا ما قيس بالوضع المعاصر، حيث يتضاعف الأثر على المواطن ولا يقف عند التوازي أو التساوي، فإذا كان الوضع التاريخي يُثبت أن فساد الدولة أو ظلمها قد لا يخرج عن حدود العاصمة وقد لا يتأثر به إلا العدد القليل من المواطنين، أو قد يكون نصيب المواطن منه نسبة قليلة أو غير متساوية مع حالة الفساد والظلم التي توجد على مستوى الدولة، فإن الوضع الحالي في العالم العربي المعاصر يجعل نصيب المواطن من الظلم والفساد أضعاف الحالة التي توجد عليها الدولة، وذلك لتعدد أجهزتها، وتعدد مستويات هذه الأجهزة، بحيث يكون الفساد في أعلى قمة الدولة بمقدار معين، ويظل يتضاعف ويزداد كلما هبط إلى أسفل حتى يصل إلى الإنسان العادي مضاعفاً أضعافاً كثيرة.

ولذلك، فعلى الرغم من الرفض المبدئي للفساد والظلم والانهيار، سواء في الدولة أم المجتمع، إلا أن فهم طبيعة هذه العلاقة بين المواطن

والدولة والمجتمع في النموذج التاريخي وفي الواقع المعاصر لَأمر ضروري؛ لعدم التعميم أو عدم إسقاط الواقع المعاصر على التاريخ.

خامساً: منهجية تجريد نماذج الحكم التاريخية

لقد سيطرت المنهجية الحدّية على المقاربات المعاصرة للتاريخ الإسلامي، فإما أن يتم النظر إلى التاريخ بقدسية ترتقي به إلى الحد الذي يكون فيه ديناً، ومن ثَم تصبح الممارسات التاريخية إلزاميةً، لها طابع الوجوب في النقل والاتباع، وإما أن يتم النظر إلى التاريخ على أنه مجموعة من الممارسات المنحرفة التي ينبغي تجاوزها تجاوزاً تاماً، بل وإحداث قطيعة معرفية معها.

وكلا هذين المنهجين يجانبهما الصواب؛ فالتاريخ ليس في ذاته حجة، ولكنه أيضاً لا يمكن اعتباره حوادث لا علاقة لنا بها، أو ليس لها تأثير فينا، فمن المؤكد أن الظواهر التي نعيشها اليوم قد بُذرت بذورها الأولى في فترات تاريخية سابقة، وأن النجاحات أو الإخفاقات التي تشهدها الأمة الإسلامية ليست وليدة اللحظة المعاصرة، وإنما لها جذور وامتدادات تاريخية؛ فالظواهر الاجتماعية على الجملة لا تولد فجأة، وإنما تبذر بذورها في فترات تاريخية وتصبح تكوينات جنينية في فترة أخرى. فمسألة الاستبداد بالحكم وتحويله إلى غنيمة عائلية يمكن الرجوع بها إلى ممارسات الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان الذي أحدث نقلة نوعية في تاريخ المسلمين يمكن اعتبارها نقطة تحول في هذا التاريخ حين غيّر عملية انتقال السلطة من الشورى إلى الوراثة، وحين ابتدع ولاية العهد لابنه يزيد.

ومن ناحية أخرى، ومن المسلّم به أيضاً أن التاريخ هو معمل التجربة البشرية، أو المعمل الذي يتم فيه اختبار مقولات العلوم الاجتماعية والتأكد من مدى صحتها من خطئها، تماماً مثل المختبر الذي يتم فيه اختبار نظريات العلوم الطبيعية. ومن هنا، فإن التعامل مع التاريخ يستوجب منهجية معينة يمكن أن نطلق عليها «منهجية التجريد التاريخي»[٢٨]، التي تعني في جوهرها

---

(٢٨) نصر محمد عارف، **نظريات التنمية السياسية: نموذج للتحيز في العلوم السياسية**، مرجع سابق.

القيام بعملية تجريد متعددة المراحل والمستويات للظاهرة التاريخية، بأن يتم تقشيرها من كل مظاهرها وتطبيقاتها وجملة تمظهراتها حتى نصل إلى لُبِّها وجوهرها، ثم نأخذ هذا اللب أو الجوهر، ونقوم بعملية عكسية في الواقع المعاصر، بالبحث عن الكيفية والشكل والوسيلة التي يمكن من خلالها إيجاد صيغة معاصرة لتطبيق هذه القيمة أو تلك الوظيفة التي خرجنا بها من تجريد الظاهرة التاريخية، فمثلاً: عملية البيعة كوسيلة لاختيار الحاكم، سواءٌ أكانت بيعة عامة أو خاصة، يمكن تجريدها من مظاهرها عبر الخطوات الآتية:

أ ـ **البيعة الصغرى**: هي عملية اختيار أو ترشيح لمن يشغل منصب الإمام.

ب ـ **البيعة الكبرى**: هي عملية تعاقد بين المواطن والحاكم.

ج ـ **جوهر العمليتين**: هو حق الاختيار الفردي من قبل المواطنين للحاكم.

د ـ **غاية هذه العملية**: أن يتم اختيار الحاكم بوسيلة تحقق رضى المحكومين عنه، وتنشئ علاقة تعاقدية.

هـ ـ **القيمة التي يمكن استخلاصها من هذه الظاهرة هي**: «التعاقد والتراضي بين الحاكم والمحكوم».

و ـ يمكن تحقيق هذه القيمة بأية وسيلة حديثة تتناسب مع المجتمع ومع العصر ومع تعقيدات الحياة وتطوراتها.

ويمكن تطبيق عملية التجريد هذه مع مجمل النظم السياسية الإسلامية ومؤسساتها، بحيث يتم تحويل النماذج التاريخية للحكم في الأمة الإسلامية إلى منظومات من القيم أو الغايات أو الضوابط والقواعد، ولا نكون في حاجة إلى إعادة تكرار التاريخ واجتراره، حيث إنه من المستحيل فعل ذلك، وكذلك لن نسقط في إحداث قطيعة معرفية معه، فمن المهلك لمجتمعاتنا والمبدِّد لطاقاتها ومستقبلها أن نحاول تطبيق ذلك.

ومن خلال عملية التجريد هذه يمكن الوصول إلى صيغ متعددة للحكم، ونماذج متنوعة للنظم السياسية الإسلامية جميعاً يحقق الغايات والأهداف

نفسها وإن اختلفت الوسائل والإجراءات، إذ المقصد هو تحقيق الغاية وليس التمسك بالوسيلة كما يقول الإمام السيوطي: «يُغتفر في الوسائل ما لا يُغتفر في المقاصد»[٢٩].

ولو أننا قمنا بعملية تجريد لنماذج الحكم التاريخية المنضبطة بقيم الإسلام وغاياته منذ عهد النبي (ﷺ) إلى ما قبل مجيء محمد علي باشا في مصر، نجد أنه يمكن تلخيصها تلخيصاً مكثفاً في الآتي:

أ ـ أن منطلق الحكم هو القيام بعملية إصلاح الأحوال، الخاص منها والعام، أي إصلاح حال الإنسان الفرد والجماعة والمجتمع بما يحقّق مصالح كل منهم في موقعه، وطبقاً لظروفه واحتياجاته.

ب ـ إن غاية الحكم القصوى هي تحقيق المقاصد العليا للشريعة[٣٠] المتمثّلة في:

١ ـ حفظ الدين بما يشتمل عليه من حفظ حرية الاعتقاد وحفظ العقيدة من التشويه والتحريف وحفظ نقائها من التفريط والإفراط.

٢ ـ حفظ النفس بما يشتمل عليه من حفظ وجودها، وحفظ كرامة هذا الوجود بتوفير ما يحتاج إليه الإنسان من ضروريات الحياة وتأمين وجوده وحمايته من الاعتداء، وحفظ بدنه ونفسه من المخاطر التي تحيط بها، وفي الوقت نفسه ترقية هذا الوجود.

٣ ـ حفظ العقل بما يشتمل عليه من حفظ حرية اختيار الإنسان لآرائه وأفكاره وحفظه من التضليل والتزييف والحجر والخداع واحتكار الأفكار أو تشويهها وحفظ رأيه واحترام قدراته وكرامته الفكرية، وفي الوقت نفسه ترقية قدراته العقلية وتطويرها والسمو بها.

٤ ـ حفظ النسل وما يشتمل عليه من حفظ الأسرة وتربية الأبناء وحمايتهم وترقية وجودهم وتعليمهم وحمايتهم من الأضرار المادية والنفسية

(٢٩) الإمام السيوطي، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية**، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د.ت. ص١٧٥.

(٣٠) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية، د. ت.

والمعنوية وتكوينهم التكوين السليم الذي يرقى بوجودهم الإنساني ويرتفع به إلى درجات أعلى وأرفع.

٥ ـ حفظ المال بما يعني حماية المال من المهلكات المادية كالإهدار والاستيلاء والسرقة، وحمايته من المهلكات المعنوية كالربا والحرام والغش والتدليس، وفي الوقت نفسه توجيه هذا المال الوجهة التي تحقّق وظيفة الاستخلاف فيه بأن يكون نافعاً للإنسان والمجتمع وليس وسيلة للترف أو قهر الآخرين واستذلالهم.

تلك هي الغايات التي تدور حولها مختلف النظم السياسية في التاريخ الإسلامي، سواء حققت كثيراً منها أو حقّقت بعضها.

ج ـ إن ضوابط الممارسة السياسية هي:

١ ـ الشورى.

٢ ـ الرضى الاجتماعي.

٣ ـ العدل.

٤ ـ حكم القانون والمساواة أمامه.

لو كان هذا التجريد للنظم السياسية التاريخية في حوض الحضارة الإسلامية صحيحاً، وتمّ الاتفاق عليه أو تعديله، فإن صياغة ما يمكن أن يُطلَق عليه «نظام إسلامي للحكم» يصبح أمراً ممكناً بل يسيراً؛ لأنّ المطلوب في هذه الحالة هو محاولة إيجاد وسائل ومؤسسات وتنظيمات وسياسات تنطلق من هذه المنطلقات التي سبقت الإشارة إليها، والمتمثلة في المصلحة والإصلاح وتحقق تلك الغايات المتمثلة في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وتنضبط في سيرها وفي حركتها بالضوابط المشار إليها سابقاً. وهنا لا يكون المهم هو الأشكال وإنما الأهم هو تلك القيم والغايات والضوابط وإن تعددت الأشكال وتنوعت من مكان إلى آخر؛ إذ إن القاعدة في كل ذلك هي تحقيق القيمة والمقصد وليس الحفاظ على شكل تاريخي يتناسب مع زمان معين ومجتمع معين، وقد لا يناسب آخر أو يتناسب معه.

سادساً: المشترك الإنساني وحدود التعاطي مع الخبرات المعاصرة

إن منهجية تجريد الظواهر، سواء التاريخية أو المعاصرة التي سبقت الإشارة إليها، لا يقتصر استخدامها فقط على النظم والمؤسسات التاريخية بقصد الوصول إلى روحها ومكنون أسرارها من أجل استخلاصها ثم إعادة إنزالها في الواقع المعاصر، وإنما هذه المنهجية تعتبر أفضل الاقترابات لإجراء الدراسات السياسية المقارنة عبر الثقافات والحضارات والدول والفترات التاريخية[٣١]؛ لأن أكثر الاقترابات المنهجية بُعداً عن التحيّز والتمركز العرقي حول الذات هو ذلك الاقتراب الذي يعتمد على فكرة التجريد، أي تجريد الظواهر للوصول إلى جواهرها ثم إجراء المقارنة بين الجواهر لا بين الظواهر، بحيث ينبغي عدم توفر ظاهرة الحزبية في دولتين مثلاً، حتى يمكننا المقارنة بين ظاهرة الأحزاب كظاهرة سياسية، إذ إنه يمكن إجراء المقارنة بين دولة توجد فيها أحزاب وأخرى لا توجد فيها تلك الظاهرة إذا ما قمنا بتجريد الظاهرة الحزبية إلى جوهرها، وهنا يمكن أن نقترح النموذج الآتي:

١ ـ الحزب هيئة طوعية تنشأ من خلال الاختيارات الفردية.

٢ ـ وظيفتها أنها وسيط بين المواطن والدولة بحيث لا تنفرد الدولة بالمواطن.

٣ ـ أنها رقيب وبديل للسلطة السياسية.

٤ ـ جوهرها هو أنها تكوين اجتماعي وسيط ينظم فعاليات الأفراد.

وهنا، ومن خلال هذه العملية التجريدية نستطيع أن نوجِد المقابلات لهذا الجوهر السياسي في مجتمعات قد لا تشهد شكل الحزب وإنما تشهد جوهر وظيفته، إذ إن العصبية بالمفهوم الخلدوني هي تمظهر آخر لذات الجوهر، والقبيلة الأفريقية والطائفة الهندية أو النقابة الحرفية. . .إلخ.

ومن خلال اعتماد هذا المنهج يمكن مقاربة الخبرات السياسية المعاصرة

(٣١) نصر محمد عارف، إبستمولوجيا السياسة المقارنة، مرجع سابق، ص١٠٨ ـ ١١٢.

بحثاً عن الوسائل الحديثة التي تحقّق جوهر الظواهر السياسية التاريخية التي برزت في إطار فعاليات الأمة الإسلامية، فقد نجد أن إحدى صيغ البرلمان تحقّق وظيفة أهل الحل والعقد أهل الاختيار وأهل الشورى، أو نجد أن قياسات الرأي العام تحقّق جوهر مفهوم الرضى كمفهوم ضابط للعملية السياسية، أو نجد أن أجهزة الرقابة على الصناعة والتجارة تحقق جوهر وظيفة المحتسب . . . إلخ.

ومن ثَم يمكننا من خلال هذه العملية إعادة صياغة النظم السياسية الإسلامية من خلال عملية متواصلة من التعاطي مع التراث والتاريخ المتعلق بالذات والحاضر المختلط الذي تعيشه الأمة، وكذلك التجارب المعاصرة التي طوّرتها النماذج السياسية النابعة من حضارات أخرى مغايرة. على أن يكون دائماً ضابطنا في هذا الصدد مقولة الإمام السيوطي إنه «يُغتفر في الوسائل ما لا يُغتفر في المقاصد»، وهي المقولة التي تم تطبيقها عند صياغة النظم السياسية والإسلامية في القرون الأولى؛ حيث تمت استعارة مؤسسات ونظم من الحضارات الفارسية والبيزنطية وغيرها وتم إدماجها في بوتقة الحضارة الإسلامية حتى صارت جزءاً منها لا يمكن فصله. وبذلك نستطيع التعاطي مع النظم السياسية المعاصرة ونستفيد من تجاربها التي تم تطويرها عبر عملية تاريخية معقدة، ولكنها تتعامل مع ظواهر ومشكلات مثل التي تواجهها المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

خاتمة

إن الناظر في الواقع المعاصر للعالم الإسلامي، خصوصاً الحركات الإصلاحية التي تحمل صفة «الإسلامية»، يجد أنها في مجملها تتبنى مفاهيم مختلفة للدولة ونظام الحكم الإسلامي، بل ولمجمل مفاهيم السياسة والدين، وقد لا نجافي الحقيقة إذا قلنا: إن رؤية معظمها ـ إن لم يكن جميعها ـ تستبطن المفاهيم الغربية، والمعاني والدلالات النابعة منها، وإن حافظت على اللفظ العربي والمصطلح الإسلامي. فالسياسة عندها هي القوة والسلطة والنفوذ وإدارة الدولة والتحكم فيها، والدولة في عرفها هي الدولة بمعناها المعاش في الواقع العربي والإسلامي المعاصر، وهي المدخل الأساس، بل الوحيد للإصلاح والتغيير، ولذلك تسعى جميع هذه الحركات للوصول إلى

السلطة ولو من خلال وسائل براغماتية تدفعها أحياناً للتحالف مع أحزاب وجماعات ونخب هي أبعد ما تكون عنها من حيث التكوين الفكري والبرنامج الإصلاحي.

ولعل هذا الفهم للسياسة ونظام الحكم قد أدى إلى عملية تشويه شديدة للمنظومة المعرفية التي تتبناها هذه الحركات، فأصبحت رؤيتها للعمل السياسي أو لنظام الحكم تقوم على معادلة هي في جوهرها خليط من مفاهيم الإسلام والمفاهيم الأوروبية المعاصرة، هذه المعادلة أنتجت واحدة من أسوأ صور الممارسة السياسية في التاريخ الإسلامي، فإيمان هذه الحركات بأن السياسة هي القوة أو السلطة أو النفوذ أو علم إدارة الدولة، واعتمادها على مصادر المشروعية الإسلامية أدى إلى الوصول إلى درجة معقدة من الاستبداد خصوصاً الاستبداد الفكري الذي يقوم على افتراض امتلاك الحقيقة، ومن ثَم نزع المشروعية، بل شرعية الوجود، عن المخالفين ونفيهم خارج المجتمع أو خارج الوجود في بعض الحالات. وذلك أن:

(مفهوم القوة + المشروعية الإسلامية = دكتاتورية مبررة)

وهذه هي الصورة السائدة الآن في معظم الحركات إن لم يكن جميعها، وهذا أيضاً هو سر إخفاقاتها المتعددة ومحاولات انتحارها المتجددة، بحيث أصبحت هناك عمليات متواصلة من قطف أعناق أجيال متتالية من أفضل شباب الأمة، لا لشيء إلا للتعلق بأهداب الدولة والسعار الشديد للوصول إليها على أنها هي المدخل الأساس والوحيد للإصلاح، ولا يمكن أن يتم إصلاح إلا من خلال الدولة وأجهزتها، مع غفلة شبه تامة عن معاني ودلالات السياسة في الإسلام، وعن طبيعة النموذج الإسلامي للحكم الذي يقوم في جوهره على أولوية المجتمع من خلال تقوية فعالياته وإطلاق طاقاته، وفي نفس الوقت إحداث عملية تدريجية في تهميش الدولة ودورها، أولاً في الأذهان والوعي والإدراك، ثم بعد ذلك في أرض الواقع، وكأن عملية الإصلاح أو عملية بناء نموذج إسلامي للحكم تستلزم أولاً: إطلاق طاقات المجتمع وتفعيل قدراته ودفعها لتسد مساحات واسعة من الحاجات الإنسانية. وثانياً: تهميش الدولة ووزنها ودورها في الإدراك الجمعي والوعي

المجتمعي. وثالثاً: تقليص تدخّلها في المجتمع تدريجياً بحيث يتم تدريجياً إعادة مصادر القوة إلى المجتمع.

وهذا الأمر لن يحدث إلا إذا توفر خطاب سياسي إسلامي يُعيد تعريف المفاهيم الأساسية للسياسة في الإسلام، ويعيد طرحها بصورة عقلانية متوازنة تستلهم التراث الإسلامي وتحيط بالفكر السياسي المعاصر والظواهر السياسية المعاصرة، وفي الوقت نفسه، نقوم بعملية تجديد منهجي لإصلاح مناهج التفكير المتعلقة بمجمل الظاهرة السياسية وتشعباتها، بحيث يكون من أهداف هذه العملية المنهجية تحويل اهتمامات البحث السياسي الإسلامي من التركيز على الحاكم إلى التركيز على عملية الحكم ذاتها، ومن الذوبان عشقاً في الدولة والسلطة إلى الانشغال بهموم المجتمع وكيفية إنهاض فعالياته وبناء مؤسساته، بشكل يمكّن من إعادته إلى حالة القوة التي كان عليها.

ولعل هذا العمل يكون مقدمة أولية في هذا الخطاب المنشود، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

الفصل الثالث

إشكالات الدولة الإسلامية

(٧)
الدولة في الفكر السياسي الإسلامي

د. رضوان السيد
أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية

أولاً: من السياسة الشرعية إلى الأحكام السلطانية

- ١ -

عرَّف الماوردي (ت. ٤٥٠هـ/١٠٥٨م) «الإمامة» - أي رئاسة الدولة في المجال الإسلامي - كما يأتي[١]: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا». وقد اعتُبر هذا التعريف جامعاً مانعاً، وتَكرّر على أقلام وألسنة كل من كتب وحاضر في نظرية الدولة في الإسلام، أو في الفقه الدستوري للنظام الإسلامي. ولغياب دستور أو نص تأسيسي - بالمعنى المتعارف عليه في الدولة الحديثة - فإن الفقه أو القانون المقصود يتعلق بالمؤسسات، والإمامة أو الخلافة هي رأس مؤسسات النظام في عصور الإسلام الوسيطة.

وعلى عكس ما توحي به البساطة الظاهرة في هذا التعريف، الذي يعيد صياغة «تاريخ» أو «فقه» للسلطة أو المنصب المستمر أيامه لِما يزيد على أربعمئة عام؛ فإن تحديد الماوردي الفضفاض هذا محشوّ بالأيديولوجيات، وبصراعات العقائد والمذاهب والسياسات حتى أيامه. يَعتبر الماوردي منصب الإمامة أو السلطة الإسلامية «موضوعة»؛ وبذلك فإنها منصب مدني «وضع»

---

(١) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، نشره مقس أنغر، بون ١٨٥٣، ص٣.

بإجماع الصحابة كما يفسر هو ذلك في ما بعد[2].

لكن ليس هذا فقط؛ بل إن الوضع ـ كما هو معروف لدى علماء الفقه ـ يعني أن يكون الحكم سبباً لشيء أو شرطاً له. وإذا كان الماوردي قد فتح بمسألة الوضع مشكلة مع الذين يقولون بالنص على الإمام وأنه مُنصَّب من الله ورسوله؛ فإنه باعتباره الإمامة أداة أو وسيلة أو سلطة لحراسة الدين ـ بالإضافة إلى الوظيفة المتعارَف عليها للسلطة ـ عاد فأعطى الخلافة صلاحيات وطابعاً دينياً، اقترب فيه من جديد لفهم الإمامة لدى أصحاب النص، بعد أن حاول التخلص من ذلك في مسألة الوضع.

باسم من يتحدث الماوردي إذاً؟ باسم الفقهاء الشافعية أو فرقة الأشاعرة؟ لو كان الأمر كذلك لعهد إليهم هم بحراسة الدين، وليس للخليفة العباسي الذي لم يكن يملك وقتها من أمره شيئاً. وقد كان ذلك هو موضع الخلاف بينه وبين مُعاصرِه إمام الحرمين الجويني (ت. ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) صاحب **غياث الأمم**[3] الذي قاد الأمور إلى نهاياتها في تلك الحقبة التي ضعفت الخلافة فيها ضعفاً شديداً فرأى أن تكون مرجعية حراسة الدين للفقهاء، وبمقتضاها يستطيعون أن يعهدوا للسلاجقة الأقوياء بسياسة الدنيا في مقابل حمايتهم للدين؛ أي لدار الإسلام في مواجهة البيزنطيين ثمّ الصليبيين وقتها.

إن الجانب الأيديولوجي الآخر، الذي يعيد الإشكال لهذا النص السياسي يكمن في الغطاء الديني الكثيف الذي يريد الماوردي إعطاءه للسلطة السياسية؛ فهي إمامة وخلافة «عن النبوة»، وهي تقوم بالإضافة إلى سياسة الدنيا (وهي المهمة المتعارَف عليها لأي سلطة)، كما دلل الماوردي فيما بعد؛ تقوم بالإضافة إلى مهمتها العادية إذاً بمهمة دينية كبرى هي التي تعطيها ـ فيما يبدو ـ مشروعيتها المتجددة عنده: حراسة الدين. وكان يمكن لنا أن

(٢) يقيم الماوردي «وجوب السلطة» ـ واستطراداً الخلافة ـ على أصلين: ضرورتها للاجتماع البشري، وإجماع المسلمين الأوائل عليها. **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، الصفحة نفسها. وقارن بالماوردي: **أدب الدنيا والدين**. نشره مصطفى السقا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨، ص١٣٦ ـ ١٣٧.

(٣) الجويني: **غياث الأمم في التياث الظلم**. وضع حواشيه خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣، ص١٤٤ ـ ١٥٥.

نفسر حراسة الدين بحراسة الدار أو صون الإسلام عن طريق صون الديار التي يسكنها المسلمون، كما حاول الجويني أن يفعل[٤].

لكن الماوردي لم يُمكنّا من ذلك، كما لم يمكّنا أبو يعلى الحنبلي (ت. ٤٥٧هـ/ ١٠٦٤م) في كتابه الذي يحمل عنوان كتاب الماوردي نفسه: **الأحكام السلطانية**؛ إذ بعد الفصول الأولى في شروط «المشروعية» (أو الشرعية التأسيسية) أقبلا على ذكر المؤسسات الفرعية التي تشرف عليها الخلافة؛ ومن بينها ولايات دينية بحتة: الولاية على إمامة الصلوات، الولاية على الحج، ولاية الصدقات، أحكام الحسبة، ولاية النقابة على ذوي الأنساب[٥]. وكنت قد حاولت فهم هذا الإشكال، إشكال المهمات الدنيوية والدهرية للدولة، القائمة على المصالح، والأخرى الدينية التي تبدو تارة واجبات، وطوراً حقوقاً، انطلاقاً من عدة أمور:

ـ الالتباس الذي أحاط بنشوء الدولة في عالم الإسلام؛ إذ إنها نشأت في حضن الدين، وباسمه أطلقت الفتوحات التي أفضت بدورها إلى الإمبراطورية، ثم إن هناك نصوصاً ووثائق من أيام الراشدين والأمويين، تشير كلها إلى الدعوى الدينية للسلطة السياسية: أنها هي القائمة على حراسة الدين ونشره تجاه الخارج (خليفة الله، خلافة الله)، وأنها هي القائمة على تنفيذ أحكامه في الداخل (إمارة المؤمنين)[٦].

ـ تشبّث المعارضة السياسية، كمعارضة المحكِّمة (لا حكم إلا لله)، والمعارضة الشيعية (النص الديني على الإمام) بالدعوى الدينية، أو أن الدين الإسلامي يقتضي سلطة ثيوقراطية[٧]. وبذلك زايدوا على الأمويين والعباسيين الذين كانوا يستمدون قدسية الخليفة من قدسية منصبه، في حين قال

---

(٤) **غياث الأمم**، مصدر سابق، ص١٥٧.

(٥) أبو يعلى الحنبلي: **الأحكام السلطانية**، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٤.

(٦) قارن بكتابي: **الأمة والجماعة والسلطة**، بيروت، دار اقرأ، ١٩٨٤م، ص١٤٢ ـ ١٤٩، وكتابي الآخر: **الجماعة والمجتمع والدولة**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧، ص٣٦٣ وما بعدها. وانظر عن تاريخية الدولة وقيامها في عالم الإسلام؛ فرد دونر: تكون الدولة الإسلامية، مجلة **الاجتهاد**، السنة الرابعة، العدد الثالث عشر، خريف العام ١٩٩١، ص٦٧ ـ ٩٤.

(٧) قارن بكتابي: **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص٢٨ ـ ٣٦.

المعارضون الرئيسون في القرنين الأوّليْن بقدسية المشروع السياسي كله.

- تأثري بتوجه الدارس الألماني للخلافة المستشرق تلمان ناغل (T. Nagel) الذي ذهب في كتابه **خلافة الهدى** ***Kalifat und Rechtleitung*** إلى أن الصراع على السلطة بعد وفاة النبي (ﷺ) كان صراعاً على المؤسسة البديلة أو التي ستخلف مؤسسة النبوة، وتأخذ صلاحياتها أو أكثرها. ولأن دعوى النبوة دعوى دينية في الأساس فإن المؤسسة التي حلت محلها اتخذت طابعاً دينياً.

ثم لاحظت أمريْن اثنيْن: **الأول** صراع طبقة العلماء والفقهاء مع السلطة السياسية طوال القرن الثاني الهجري على المرجعية في الدين. والواقع أننا لا نعرف كثيراً حتى الآن عن نشوء الفقهاء والمحدثين بالذات، وهما الفئتان اللتان تولت إحداهما (الفقهاء) العناية بالقرآن وتأويلاته ووجوه اشتراعه في العبادات كما في المعاملات، بينما تولت الأخرى العناية بالسنة النبوية، ومتابعة وظائفها الشعائرية والتشريعية أيضاً.

وقد تجلى الصراع **الأول** في إصرار الفقهاء على عدم وجود سلطة تشريعية للدولة أو للسلطان، وأن استنباط الأحكام والاجتهاد في الدين إنما هو شأن الفقهاء. ويبدو ذلك في عدم قدرة عمر بن عبد العزيز على «توحيد» القضاء والأحكام المطبقة في الأمصار، وعدم قدرة أبي جعفر المنصور على القيام بذلك أيضاً، وكلام ابن المقفع في صلاحيات الخليفة الدينية (ليست له صلاحيات دينية من وجهة نظره)، والتشريعية (السلطة الثالثة بعد الكتاب والسنة)، من دون أن يؤدي ذلك إلى شيء. وهذا يعني أنه منذ طلب هارون الرشيد من أبي يوسف أن يكتب له في الخَرّاج؛ تنازلت الدولة أو الخليفة ومستشاروه عن دعواهم في الاشتراع[8].

وتجلى الصراع **الثاني** مع المحدثين أو أهل الحديث والسنة في (المحنة)، أي الخلاف بين المأمون العباسي من جهة، وأحمد بن حنبل وزملائه من جهة ثانية، حول من يتولّى تحديد طبيعة التعامل مع القرآن، وهل

---

(٨) رضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة**، مرجع سابق، ص١١٠ ـ ١١٤، **والجماعة والمجتمع والدولة**، ص٣٧٠ ـ ٣٧٣.

هو الخليفة الذي قال: إن القرآن مخلوق أم أهل السنة والجماعة (أصحاب الحديث) الذين قالوا: إن القرآن كلام الله غير مخلوق! ومما له دلالته أن أهل السنة هؤلاء الذين يسميهم الجاحظ: نابتة، أي جدداً لا جذور لهم! كانوا يقولون بوجوب الطاعة للسلطان في الشأن السياسي، ولا يرون طاعته في الشأن الديني «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[٩].

ولا شك في أن وقوف الفقهاء في وجه الصلاحيات التشريعية للسلطة، ووقوف المحدثين في وجه المرجعية الدينية للسلطة السياسية، هذان الموقفان يتصل أحدهما بالآخر، لكن موقف المحدثين أكثر جذرية، وأوضح لجهة التمييز بين المجالين الديني والسياسي، وذلك بالتسليم للخليفة والسلطان بالتصرف في السياسي، وعدم التسليم له بالتصرف في الديني. وقد كان من نتائج هذا الصراع أنه بعد منتصف القرن الثالث الهجري، فإن المجالين الديني والسياسي استقل أحدهما عن الآخر، وتولّى العلماء (ورثة الأنبياء) الشأن الديني، في حين انفردت السلطة بالشأن السياسي وبقيت المرجعية العليا للإسلام طبعاً، كما بقيت المرجعية القانونية والمؤسسات للسلطة السياسية، كما في كل دولة.

بيد أن الثنائية التي صاغها الماوردي لصلاحيات الخلافة (حراسة الدين وسياسة الدنيا) لا تُفهم تماماً إلا إذا لاحظنا **الأمر الثاني** المتعلق بعلاقة العلماء والسلطة السياسية على حد سواء، بالأدبيات السياسية الكلاسيكية، ولدى الفرس واليونان على حد سواء. فكتّاب الأحكام السلطانية، وكتّاب نصائح الملوك، وكتاب الآداب السلطانية، يقتبسون من عهد أردشير بن بابك، مؤسس الدولة الساسانية (ت. ٢٢٨ ـ ٢٤١م) العبارة القائلة: «إن الدين والملك أخوان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس، والملك حارس، ولا بد للملك من أسّه، ولا بد للأسّ من حارسه؛ لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أُسَّ له مهدوم»[١٠].

وأنا أرى أن المقايسة بين علاقة الدين (الزرادشتي) بالدولة، وعلاقة

---

(٩) قارن عن وقائع المحنة؛ كتاب فهمي جدعان: **المحنة، جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ١٩٩٤، ص١٧٦ ـ ٢٠٩.

(١٠) **عهد أردشير**، نشر إحسان عباس. بيروت ١٩٦٧، ص٥٤.

الإسلام بالدولة هو الذي أفضى إلى هذه الصياغة الوهمية (حراسة الدين وسياسة الدنيا). والطريف أن ذلك حدث عندما كانت الخلافة تفقد قوتها السياسية، وتتحول إلى رمز، بينما صارت سلطة القوة بيد السلاطين المستندين إلى عصبيات عسكرية ديلمية وتركية وعشائرية في منطقة الجزيرة الفراتية وما حولها. لقد اعتقد الماوردي وزملاؤه أنهم بهذه الصياغة وتلك المقايسة إنما يؤكدون قوة علاقة السلطة السياسية في عالم الإسلام بالدين، بينما الواقع أن الأمور مختلفة تماماً بين المجالَيْن الإيراني والإسلامي.

فالدين الزرادشتي كان مستتبَعاً لكسرى، وكاد يزول بزوال الدولة الساسانية، وليس الإسلام كذلك، الذي أعطى الدولة مرجعيتها الرمزية، مع فصل للشريعة والفقه عن نظام الحكم. ولهذا فأقصى ما يمكن قوله عن علاقة الدين بالدولة منذ القرن الرابع الهجري أن المرجعية العليا للإسلام، وأن السلطة الإسلامية مدنية، وأن هناك مؤسسة دينية تتولى الشأن الديني، وأن الطرفين يعترف كل منهما بالآخر، مع استمرار الصراع على أطراف المجالَيْن، فعندما تقوى الدولة تأخذ من الفقهاء بعض الأمور، وعندما تضعف الدولة ينتزع الفقهاء منها بعض الأمور. والأمثلة على ذلك كثيرة؛ ومنها اجتياف السلطة السياسية لصلاحيات الفقهاء والقضاة في مسألة قضاء المظالم، والحسبة، وإصرار الفقهاء على تضمين كتبهم باباً في أحكام البغاة (المعارضين السياسيين) إصراراً منهم على أن يحاكم هؤلاء أمام القضاء الإسلامي، وليس أمام محاكم المظالم التي يشرف عليها السلطان أو وزيره وحاجبه[١١].

- ٢ -

فوجئ الفقهاء بظهور الدولة السلطانية، فحتى مطلع القرن الرابع الهجري كانت الخلافة وكان الفقهاء يشددون على الوحدات الثلاث: وحدة الأمة، ووحدة الدار، ووحدة السلطة. ومع أن الوحدات هذه ما تحققت منذ أواسط أيام الدولة الأموية؛ فإن القابلية للتحقيق جعلت هذه الدعوى تستمر وتتصلب. وعندما كان متغلِّبٌ يثور بعد منتصف القرن الثالث كان جيش

(١١) أول من عقد فصلاً لأحكام البغاة كان الإمام الشافعي (ت. ٢٠٤هـ/ ٨١٩م) في كتاب الأم.

يخرج لإخضاعه، فإن عجز الجيش جرى التفاوض مع الثائر على الخضوع شكلياً أو في مقابل مبلغ من المال؛ وإلا اعتبر ثائراً أو متمرداً، يظل الأمل بإخضاعه أو قتله قائماً. ثمّ حدث خلل آخر في دار الخلافة عندما سيطر قادة الجيش على الخليفة، وصاروا يولون من الخلفاء من يشاؤون ويعزلون من يشاؤون.

بيد أن الخلل الثالث الذي أفضى إلى تغيير جذري تمثّل في استيلاء العسكر الديلمي بقيادة أسرة بني بويه على بغداد. ومع أن هؤلاء كانوا من الشيعة الإمامية أو الزيدية، فإنهم ما ألغوا الخلافة العباسية خشية اضطرارهم إلى التخلي عن سلطتهم للفاطميين الشيعة المسيطرين على مصر والشام والمغرب. الذي فعله البويهيون أنهم أرغموا الخليفة الجديد الذي نصّبوه عام ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م على أن يكتب عهداً للأمير البويهي يوليه بمقتضاه «ما وراء بابه». وبعد البويهيين جاء السلاجقة فضربوهم، وأخذوا بغداد منهم عام ٤٥٠هـ/١٠٥٨م، وهو العام الذي توفي فيه الماوردي صاحب **الأحكام السلطانية** السالف الذكر. وكان السلاجقة من الترك السنة؛ لكن تعاملهم مع الخليفة القائم ببغداد لم يختلف كثيراً، فقد استكتبوه عهداً بولاية أمور الدنيا بدلاً منه، وبقي الخلفاء في قصورهم مع حريمهم، يركزون على الشؤون الدينية، باعتبارهم الزعماء الرمزيين للإسلام، بل ويثيرون النعرات بين السنة والشيعة ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. وسمى البويهيون أنفسهم أمراء وملوكاً، بينما سمى طغرل بك السلجوقي نفسه سلطاناً، وصار هو اللقب المتعارف عليه لزعيم المسيطرين؛ أما الآخرون فيسمَّون ملوكاً أو أمراء بحسب اتساع سلطانهم، ورضى زعيم المتغلبين عنهم.

هذه الظاهرة الجديدة التي بلغت ذِروتها عام ٣٣٣هـ/ ٣٣٤هـ بدخول البويهيين إلى بغداد، دفعت الفقهاء وكتاب الآداب السلطانية، والفلاسفة... إلخ إلى كتابة قراءات لأوضاع الخلافة[١٢]. ولأن الفقهاء هم المدرسة

---

(١٢) قارن بهلال بن المحسن الصابي: **رسوم دار الخلافة**. تحقيق ميخائيل عواد. ط. ثانية. بيروت ١٩٨٦، ص٨٣ (نموذج لوثيقة التفويض). وقارن عن الدولة السلطانية، كلود كاهن: **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**. ترجمة بدر الدين قاسم، ١٩٧٧، ص٢٣٥ ـ ٢٦٤. ولكاهن نفسه دراسة تأسيسية عن الإقلاع الذي اقترن ظهوره بظهور الدولة السلطانية، ترجمت بمجلة **الاجتهاد**، ج١، ١٩٨٧، ص١٩٣ ـ ٢٤٢.

الرئيسة الألصق بتجربة الخلافة، نجد أنهم اهتموا أكثر من غيرهم بالتكييف الدستوري للوقائع الجديدة، فنحن نملك ثلاثة كتب في «الأحكام السلطانية» ظهرت ما بين ٤٤٠هـ و٤٧٠هـ: كتاب الماوردي، وكتاب أبي يعلى الحنبلي، وكتاب إمام الحرمين الجويني[١٣]. أما الماوردي وأبو يعلى فيعترفان بالتغير وبالوقائع الجديدة، ويعتبران أن الحل المؤقت الذي جرى التوصل إليه (أن لا يباشر الخليفة الأمور بنفسه، بل من خلال تفويض أمير الاستيلاء) هو الوحيد الممكن والمعقول، لأنه يحافظ على وحدة الدولة (لا على وحدة السلطة)، ويترك الأمل والباب مفتوحاً لتصحيح الأوضاع باتجاه توحد السلطة (الدستورية) والقوة من جديد[١٤].

ويختلف الجويني معهما، بل ويهاجم زميله الماوردي من دون أن يسميه، فالخليفة العباسي صار عبئاً ولم يعد ميزة، ولا حاجة لهذه الازدواجية السلطوية، ولا حاجة أيضاً إلى بقاء الخليفة لسبب ديني، فالشأن الديني يتولاه الفقهاء والعلماء. أما السياسة (تدبير الشأن الداخلي)، والشوكة (الجهاد والدفاع عن دار الإسلام)، فيتولاها السلطان، سواء سمّيناه خليفة أم لا[١٥]. وما اقتصر التغيير على الجانب الشرعي والقانوني، بل اقترن هذا الفصل بين الشريعة والسياسة بظهور فئتين اجتماعيتين متمايزتين: أرباب السيوف، وأرباب الأقلام.

وانتصر الاتجاه التقليدي المؤسسي في الظاهر، فقد بقي الخليفة، وحَكَم السلاطين، وظلوا يطلبون التكليف منه مهما بعدت أقطارهم. وعندما قتل المغول المستعصم ببغداد عام ٦٥٦هـ/١٢٥٨م، اخترع المماليك بمصر والشام «خليفة» من الأسرة العباسية، بقي في حضنهم حتى استلب حياته ولقبه وشعاره العثمانيون.

وأقول: إن التقليدية السنية انتصرت ظاهراً فقط؛ لأن تغييراً دستورياً

---

(١٣) قارن بدراسة الفضل شلق: الفقيه والدولة الإسلامية، مجلة الاجتهاد، م٤، صيف العام ١٩٨٩، ص٩١ ـ ١٤٠.

(١٤) الأحكام السلطانية للماوردي، مصدر سابق، ص٤٧ ـ ٤٨، والأحكام السلطانية لأبي يعلى، مصدر سابق، ص٣٥ ـ ٣٧.

(١٥) غياث الأمم للجويني، مصدر سابق، ص٦٧ (نقد الماوردي).

كبيراً (إذا صح التعبير) حدث نتيجة الافتراق الدائم بين السلطة (Authority) والقوة السياسية (Political Power)، والقوة أو تأسيس القوة والاستيلاء بحسب الماوردي، تنشئ سلطة ضرورة أو سلطة مؤقتة، وتخضع الناس لمواضعات الضرورة ومقتضياتها، من هنا تلك الحملة التي شنّها الفقهاء على السياسة (سلطة أمراء الضرورة وتصرفاتهم) التي اعتبروها واقعة أو مستجدة في مواجهة الشريعة[١٦]. ولا يعني ذلك أن السلاطين والأمراء تعرضوا للقضاء الشرعي، أو للأحكام الشرعية النافذة، بل لأن الإطار الناظم للعلاقة بين الدولة والدين، اختل لمصلحة السلطات الجديدة، التي صارت إلى أحد أمرين: إما تطبيق أحكام السياسة (أي ما تراه مناسباً وملائماً في المسائل المالية والإدارية والأمنية)، أو تطبيق أحكام الشريعة؛ لكن خارج المحاكم من طريق المحتسب أو قائد الشرطة أو الحاجب. وكان السلاطين الأتقياء والورعون من أمثال نور الدين زنكي وصلاح الدين والسلطان الناصر محمد بن قلاوون، يُجْرون «أحكام العدالة» بأنفسهم في دار العدل (قضاء المظالم) وليس في المحاكم العادية[١٧]. وقد بلغ الأمر بالمقريزي (ت. ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) الفقيه والمؤرخ المعروف أن اتهم سلاطين المماليك في زمانه بأنهم لا يطبقون أحكام الشريعة؛ بل يطبقون أحكام السياسة (المغولية، لأنهم مثل المغول من أصل تركي)، التي يسمونها سياسة[١٨]!

واستناداً إلى هذا الإدراك للمتغيرات تشبث الفقهاء بالأمر الديني والشعائري وما يتصل بهما، ولجؤوا في المجال العام إلى تطوير ما اعتبروه «سياسة شرعية» للخروج من الضروري والطارئ إلى الصالح والشرعي.

كانت السياسة حتى القرن الرابع الهجري تعني لدى الفقيه والقاضي حق السلطان في «تغليظ العقوبة» في الجرائم العادية إذا فشت المنكرات بين

(١٦) جمعت نصوصاً عن رؤى الفقهاء في القرن (٤ ـ ٦هـ) للعلاقة بين السياسة والشريعة في مقدمتي على كتاب ابن حداد الموصلي، **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس**، بيروت ١٩٨٣، ص٣٨ ـ ٤٦.

(١٧) قارن عن قضاء المظالم ومعناه دراسة لي بعنوان: قضاء المظالم وجهٌ من وجوه علاقة الدين بالدولة في الإسلام، بمجلة **دراسات الجامعة الأردنية**، م ١٤، ص٣٦ ـ ٦٤.

(١٨) المقريزي: **الخطط والآثار**. تحقيق أيمن فؤاد السيد. م٣، ص٧١٣ ـ ٧١٨.

الناس؛ وكان ذلك يسمى سياسة، أي تدبير الأمور بما يُصلحها في ذلك الظرف الخاص أو الاستثنائي[١٩].

أما بعد انتصار القوة والشوكة في الدولة فقد جرى الانتقال من «الأحكام السلطانية» إلى «السياسة الشرعية» بمعنى أن المصلحة صارت مصدراً شرعياً، كان على الفقهاء الانصراف إلى تقنينه وضبطه بالقدر الذي تسمح به السلطة والظروف. وما كانت سلطات الأمر الواقع تستطيع الاستغناء عن الفقهاء، كما لم تستغن كلياً عن «الخلفاء». وكان الخلفاء مفيدين من الناحية الرمزية؛ أما الشأن الواقعي والشعبي، فكان لا بد من اللجوء فيه إلى الفقهاء؛ وخاصة أن هؤلاء السلاطين والأمراء كانوا من المسلمين الجدد في الغالب، ولا يعرفون كثيراً عن أحكام الشريعة، ولا عن مواضعات الجمهور، ولذلك فكما أبقوا على الخليفة، عمدوا إلى الاعتراف بالمذاهب السنية الأربعة، وعينوا لها قضاة في سائر المدن والأمصار[٢٠].

وكما استند فقهاء التقليدية السنية إلى الماوردي وأبي يعلى في أحكامهما السلطانية، عادوا فاستندوا إلى الماوردي نفسه في «السياسة الشرعية». لقد احتاج الأمر إلى نظرية جديدة للسلطة تتحدث عن غاياتها «لا عن أصلها التاريخي» باعتبارها قائمة على صون «المصالح العامة» التي يشكل الدين أساساً ومرجعاً، ويأتي بعد ذلك الحديث التفصيلي عن المؤسسات، وكيف تتحقّق المصالح من ورائها في دولة القوة، أو دولة التغلب والشوكة. قال الماوردي في كتابه الآخر: **أدب الدنيا والدين**[٢١]: «اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ستة أشياء؛ في قواعدها وإن تفرعت؛ وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح»، ثم يمضي الماوردي تحت باب «أدب الدنيا» مفصلاً كيف يتحقق ذلك كله في ظل السلطان «القاهر» العادل.

---

(١٩) قارن بدره خليفة: **رسالة في السياسة الشرعية**، بيروت، نشر دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣، ص١٩ ـ ٢٠.

(٢٠) قارن عن وسائل وأدوات الشرعية في العصر المملوكي دراستي بعنوان: «صراع الفقهاء على السلطة والسلطان في العصر المملوكي»، في مقدمة تحقيقي لكتاب: **تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في المُلك** للطرسوسي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢، ص١٣ ـ ١٨.

(٢١) **أدب الدنيا والدين** للماوردي، مصدر سابق، ص١٣٥ ـ ١٣٦.

وجاء ابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ/١٣٢٧م) فكتب **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**[٢٢]؛ فاعتبر قاعدة «العدل أساس الملك» عماداً للدولة، ثم فرّع العدل في أربع قواعد: العدل وأداء الأمانة في الشأن الخاص، والعدل في الأموال (موارد الدولة)، والعدل في إقامة الحدود، وأخيراً العدل في أداء حقوق الأفراد، وختم رسالته بفصل طريف بعنوان: «وجوب اتخاذ الإمارة»[٢٣]؛ كان الماوردي في **الأحكام السلطانية** قد جعله أولاً كما هو معروف؛ بينما جعله ثانياً بعد «الدين المتبع» في **أدب الدنيا والدين**. واحتار ابن جماعة (ت. ٧٣٣هـ/١٣٣٢م) ماذا يفعل؟ ثم حلّ المشكلة في رسالته **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**[٢٤] بأن لخّص كتاب الماوردي **الأحكام السلطانية** مساوياً بين الإمام والسلطان في الباب الأول، دونما عودة إلى الخليفة والخلافة بعد ذلك، أما ابن قيم الجوزية (ت. ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) فلا تهمُّه النظرية العامة للدولة، بل يهتم بالسياسة في القضاء! وقد كان فقهاء القرنين الرابع والخامس لا يرون أن يستخدم القضاة السياسة بأي شكل، وإنما هي ميزة للسلطات في ظروف استثنائية؛ أما ابن القيم، فكما سبق القول، تصبح السياسة عنده مصدراً عملياً للحكم القضائي[٢٥]: فـ «من له ذوق في الشريعة... تبيّن له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها..». ويتابع «وقال ابن عقيل في **الفنون**: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو الحزم، ولا يَخلو من القول به إمام. فقال شافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع! فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي..»، «فإن ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان فثَم شرع الله ودينه..». ويزايد الطرسوسي (ت. ٧٥٨هـ/١٣٥٦م) على الشافعية بالقول: إن الأحناف أفضل للسلطان إذا اتّبع مذهبهم، لأنهم لا يشترطون عليه شيئاً؛ فيستطيع ممارسة

---

(٢٢) ابن تيمية: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

(٢٣) **السياسة الشرعية**، ص١٣٧ ـ ١٤٢.

(٢٤) بدر الدين ابن جماعة: **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، بيروت، منشورات محمد علي بيضون، ٢٠٠٣.

(٢٥) ابن قيم الجوزية: **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥، ص١٠ ـ ١١.

السلطة كما يشاء[٢٦]؛ لكنه لا يقرّ للسلاطين إهمال القضاء أو تجاوزه باسم السياسة[٢٧].

ـ ٣ ـ

اضطر الفقهاء إذاً إلى شرعنة إمارة الاستيلاء وسلطنة التغلّب حفظاً للوحدة ودرءاً للانقسام، واعتبروا أنه ما دامت الخلافة قائمة فإن المشروعية التأسيسية متحقّقة، والخلل إنما داخل شرعية المصالح؛ وهذا يمكن تلافيه بالإصرار على العدالة، لكن الخلافة ما لبثت أن زالت تقريباً؛ فخافوا أن تنتصر «السياسة» على «الشريعة» لتضاؤل المشروعية وزوال الشرعية. وقد قضوا زمناً يكافحون السلطنة الجديدة من طريق مهاجمة «السياسة»، ثم أرادوا الخروج من دولة الضرورة وتبينوا لتلك السلطنة فضائل أهمها الشوكة تجاه الخارج (مكافحة البيزنطيين والصليبيين والمغول) ومنع الفتنة والاضطراب في الداخل، فأصغوا للحاجات المستجدّة، وراحوا يتحدّثون عن الغايات والمقاصد والأهداف التي من أجلها قامت الدولة في الإسلام. ورأوا أن تحقّق هذه الأهداف أو بعضها يعين على استعادة بعض الشرعية من طريق السياسة الشرعية أو العادلة. لكن ابن خلدون (ت. ٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م) وتلميذه المقريزي (ت. ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) ظلا متشكّكَيْن. أما المقريزي فلأنه رأى أن السياسة حلت محل الشريعة، وأما ابن خلدون فلأنه رأى (في إحدى خاطراته) أن السلطة في الإسلام دينية بسبب وظائفها الدينية المتكاثرة؛ ولذلك لا تنفع السلطة العادية والسياسة الشرعية في خلافة الخلافة أو الحلول محلها[٢٨].
وقد كان صاحب المقدمة في المغرب الإسلامي، الغاص بالعصبيات المقترنة بدعوة دينية، ثم جاء إلى القاهرة إلى دولة المماليك وولي قضاء المالكية مراراً، وتوفي فيها. ولا ندري ماذا كان رأيه في السلطة المملوكية التي كانت تحمي «بيضة الإسلام» بشوكته؛ لكنها ما كانت تملك دعوة دينية أو أنها لم تقم على دعوة دينية؛ فضلاً عن لجوئها الكثيف إلى السياسة والمصالح دونما اهتمام بـ«حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي»، كما أراد!

---

(٢٦) الطرسوسي: **تحفة الترك**، مصدر سابق، ص٦٣ ـ ٧٠.

(٢٧) **تحفة الترك**، ص٤٠ ـ ٤٢.

(٢٨) **مقدمة ابن خلدون**، نشره علي عبد الواحد وافي، م٢، ص٧٥٦ ـ ٧٥٧.

ثانياً: الدين والدولة في الإسلام المعاصر

ـ ١ ـ

يحتلُّ التفكيرُ في علاقة الدين بالدولة في المجالين الثقافي والسياسي مساحةً شاسعةً من اهتمامات المثقفين العرب والمسلمين وخطاباتهم ووجوه تأمُّلهم في التاريخ والحاضر. وما ظهر ذلك وتبلْوَرَ إلّا في العقود الثلاثة الأخيرة ولدى العرب أولاً، ثم لدى بقية الشعوب والدول الإسلامية. والواقعُ أنّ هذا الملفّ، ملفّ العلاقة بين الدين والدنيا، والدين والدولة، هو جزءٌ من ظاهرةٍ أشمل وأعمّ هي ظاهرةُ الصحوة الإسلامية، وهي تمثّلُ في الخمسين عاماً الأخيرة نزوعاً غلّاباً للعودة إلى الدين تحت وطأة هواجس وأشكال وعي تنصبُّ في اتجاهين اثنين: اتجاه الخوف على الهوية الإسلامية وإمكانات ضياعها في الهجوم الجارف للغرب وللحداثة التي يُمثّلُها، واتّجاه الإحساس بالذنب ـ إذا صحَّ التعبير ـ لما اعتُبر ابتعاداً عن الدين، وإهمالاً لمتطلّباته، وتأويل (ما أصاب المسلمين) في القرنين الأخيرين، باعتباره بُرهاناً لا يُرَدُّ على ضرورات التغيير باتجاه استرداد الأصول والعودة إليها أو مُلاقاتها.

ولا شكَّ في أنّ الأُطروحة الجديدة لعلاقة الدولة أو السُلْطة السياسية بالدين جاءت تطوراً فرعياً على الاتجاهيْن السالفَي الذكر: اتّجاه الخوف على الهوية، واتّجاه الإحساس بالذنب تُجاه الإسلام، إذ يَعتبر الإسلاميون الحزبيون بالدرجة الأُولى إقامة «دولةٍ إسلامية» ضرورةً، وهي التي تكتسبُ الحقَّ في هذه التسمية لأنها «تُطبِّقُ الشريعة»، وبذلك فهي تَصون الهوية من الضياع، وتُطمْئنُ المسلمَ إلى إقامةِ دينه على الوجه الأكمل بقوة السُلْطة السياسية وسطوتها!

أُثير موضوعُ علاقة الدين بالدولة للمرة الأُولى في الأزمنة الحديثة لدى العرب والمسلمين في مطلع القرن العشرين الماضي. وقد أثاره وقتَها ومن دون داعٍ أو مسوِّغ المثقف اللبناني المتمصّر فرح أنطون في مجلة **الجامعة**. وكان لهُ في ذلك دافعان أو مُثيران، كلاهما لا علاقةَ له بالداخل المصري أو العثماني:

الأول، النقاشات التي تجدَّدت في فرنسا بشأن ضرورة فصل الدين عن

الدولة، وأفضَتْ إلى صدور قوانين العام (١٩٠٥م) والتي تَحسمُ مسألةَ الفصل، وتُضيفُ قدْراً من العدوانية تُجاه الدين والمتدينين. ولأنَّ فرنسا كانت بالنسبة إلى فرح أنطون رمْزَ التقدُّم والحداثة والعصرية فقد رأى ضرورةَ تقليدها في عملية الفصْل هذه؛ لأننا بذلك نُزيلُ عائقاً مهماً من عوائق الوحدة الوطنية، واعتناق العلوم الحديثة، ومنع السلطة السياسية من استغلال الدين لفرض السيطرة والاستبداد على الناس، والاندفاع في سُبُل الحرية والعدالة والرقيّ والمدنية.

والدافعُ الثاني لدى فرح أنطون لإثارة الموضوع في مجلة **الجامعة** كان استعراض كتاب إرنست رينان، **ابن رُشْد والرُشدية**، والذي صدرت طبعتُه الثانية في ذلك الوقت وبعد وفاة مؤلّفه. فقد كان ابنُ رشد عندما تُرجمت مؤلّفاتُهُ - في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي - بين عوامل ظهور تيار ليبرالي قوي في قلب المسيحية الكاثوليكية يقول بشبه فصلٍ بين العقائد الكَنَسية، والعلوم البحتة والتطبيقية التي كانت وقتَها ما تزالُ منضويةً تحت لواء الفلسفة. ابن رشد يقول في **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**: إنّ الدينَ يقول بحقيقةٍ مُوحاة، والفلسفة تقولُ بحقيقةٍ بُرهانية، والحقيقتان لا تتناقضان. ومضى فرح أنطون قائلاً: وكما اضطهدت الكنيسةُ العلماء الذين اعتنقوا وجهة نظر ابن رشد، جرى اضطهادُ ابن رشد وإحْراقُ مؤلَّفاته الشارحة لأرسطو في ديار الإسلام، ولذا فإنّ الفصل بين الدين والعلم كما بين الدين والدولة كفيلٌ باستحداث نهوضٍ علميٍ في ديار الإسلام، مثل النهوض العلمي المنبعث بل المندلع في الغرب الأوروبي.

وقد دفعت مقالات فرح أنطون مفتي مصر وقتَها الشيخ محمد عبده (ت. ١٩٠٥م) إلى الردّ عليه في مجلة **المنار** التي كانَ يُصْدِرُها تلميذُهُ بمصر محمد رشيد رضا، اللبناني المنشأ مثل فرح أنطون، والذي كانت تربطُهُ به علاقةٌ جيدةٌ في الأصل. رأى محمد عبده أنّ (الفاضل) فرح أنطون كان ظالماً للإسلام سواءٌ لجهة قوله بالتناقض بين الإسلام والعلم، أو لجهة قوله: إنّ الإسلام مُعيقٌ للتطوير السياسي، ذلك أنّ العلومَ ازدهرت ازدهاراً عظيماً في ظلّ الإسلام وبتشجيع منه، والأحداثُ القليلةُ المتعلقة بملاحقة بعض العلماء ومنهم ابنُ رشد لا تدُلُّ على موقفٍ إسلاميٍ دينيٍ من العلم، بل كانت لذلك دوافعُ سياسيةٌ في الغالب. أمّا علاقةُ الدينِ بالدولة فقد كانت دائماً ذات طابعٍ انسجامي، فالدولةُ دولةُ الإسلام، وليس في الإسلام

كهنوت، ولا قولٌ بالدولة الدينية بخلاف ما كان عليه الأمر في المسيحية للجهتين: لجهة الموقف من العلم، ولجهة الاستيلاء على الشأن السياسي في أوروبا العصور الوسطى. لقد أُرغم الأوروبيون على فصل الدين عن الدولة للتحرر من سيطرة الكنيسة في النواحي العلمية والحياتية والسياسية، وما كان ذلك ضرورياً في التجربة الإسلامية ولا وارداً.

وعلى الرغم من الطابع الجدلي الذي اتخذه النقاش بين الرجلين، فقد كان مفيداً لجهتين: إحداهما مضمونيّة، والأخرى شكلية. فلجهة المضمون طوَّر الشيخ محمد عبده أُطروحة الدولة المدنية في الإسلام، ولجهة الشكل حافظ المفتي على أدبيات الحوار فما ذكر مَثلاً أنّ فرح أنطون يقول ما يقوله لأنه مسيحي، ولا اتّهمه بمُعاداة الإسلام. لكنّ الواقعَ أنّ فرح أنطون استورد المشكلةَ كُلّها من دون مسوِّغ من أيّ نوع. فالإسلام يومَها ما بدا عائقاً أمام التقدم العلمي أو التطوير السياسي. ومسألة المُواطنة أقرَّتها التنظيمات العثمانية بين (١٨٣٩ و١٨٥٧م)، ودستور العام (١٨٧٦م) ـ الذي عطّله السلطان عبد الحميد الثاني عام (١٨٧٨م) ـ جرت في ظله انتخاباتٌ على أساس المُواطنة العثمانية لسائر رعايا الدولة. وفي مطالع القرن العشرين كان الجميعُ يعملون من أجل استعادة الدستور، الذي استُعيد فعلاً عام (١٩٠٩م)، وكان فرح أنطون وأديب إسحاق وسليمان البستاني وغيرهم من المثقفين العرب والأتراك مسلمين ومسيحيين أشدّ أنصاره حماساً.

على أنّ الذي بقي في الوعي العربي والإسلامي هو المرة الثانية التي طُرحت فيها مسألة علاقة الدين بالدولة؛ وذلك عندما ألغى مصطفى كمال السلطنة ثم الخلافة بين عامي (١٩٢٢ و١٩٢٤م). كانت لدى مصطفى كمال وزملائه من الضباط والمثقفين فكرةٌ ثابتةٌ مؤدَّاها أنه لا نهوضَ ولا تقدم إلّا بالتخلص من الماضي العثماني والإسلامي كله، وإقامة دولة قومية علمانية. وقد تبيَّن نتيجةَ هذه الخطوة الراديكالية أنّ الوعيَ العربي والإسلامي ـ وبخلاف ما ذهب إليه محمد عبده عام (١٩٠٣م) في نقاشه مع فرح أنطون ـ يعتبر أن الخلافة ليست نظاماً سياسياً مدنياً عادياً يمكن تغييرُهُ أو إلْغاؤه؛ بل هي جزءٌ من الدين نفسِه. ولذلك فقد جاهدت نُخَبٌ دينيةٌ وثقافيةٌ عربيةٌ وهنديةٌ وملاوية ومن آسيا الوسطى، وطوالَ عقدٍ من الزمان، لاستعادة الخلافة في بقاعٍ مختلفةٍ من العالمَيْن العربي والإسلامي.

وفي تلك الفترة بالذات تأسَّست الحركات الإسلامية العاملة لاستعادة الدولة الإسلامية التاريخية، والتي تطورت لديها في خمسينيات القرن العشرين وستينياته مقولةُ (الدولة الإسلامية) التي تكتسبُ اسمَها هذا من (تطبيق الشريعة) أياً يكن معنى ذلك.

ـ ٢ ـ

يستندُ دُعاةُ الدولة الدينية أو الدولة ذات الوظائف الدينية إلى أمرين اثنين: **الأول**: النصوص القرآنيةُ والأحاديث النبوية، **والثاني**: التجربة التاريخية للدولة الإسلامية الوسيطة، والتي لم ينفصلْ فيها الدينُ عن الدولة. أمّا النصوصُ من مثل قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] أو الفاسقون أو الظالمون؛ فإنّ معناها موضع خلافٍ شديدٍ حتى بين الإسلاميين أنفُسهم. والأرجحُ أنّ معناها ينصرفُ إلى الأحكام الشرعية، وطرائق عمل القُضاة والقضاء. فالنصوصُ التي تتضمن حكماً ثابتاً؛ فإنّ المسلمين مُخاطَبون أو مكلَّفون بتطبيقها. والنصوصُ المتضمنةُ أحكاماً نوعان: **الأولُ** يتضمن الفرائض والواجبات الفردية. **والثاني** يتضَّمنُ الأمور التي تحتاجُ إلى سُلْطةٍ لإنفاذِها، وهي في الأعمّ الأغلب ذات طبيعةٍ قضائيةٍ تتعلقُ بحقوق الأفراد، أو حقوق الجماعة. وفي حالات النوع الثاني تعملُ السلطة في الدولة الإسلامية ـ وهي غير شارعةٍ بل منفِّذة لتصرفات واجتهادات الفقهاء المجتهدين ـ على تنفيذ القرارات التي يُصْدِرُها قُضاتُها ومجتهدوها.

والحقُّ أنَّ استعراض التجربة التاريخية للدولة الإسلامية بعد زمن النبوة هي التي يمكنُ أن تضعَ الأمورَ في سياقِها المعتبر لدى المسلمين في أزمنة الخلافة والسلطنة وعلى مدى عدة قرونٍ استقرتْ فيها المفاهيمُ والآليات، مفاهيمُ علاقة الدين بالدولة، والآليات التطبيقية للنصوص وللاجتهادات وللأفهام، كما سبق شرحه.

ـ ٣ ـ

كان أبو الأعلى المودودي (ت. ١٩٧٩م) مؤسِّس «الجماعة الإسلامية» في الهند عام (١٩٤١م) هو صاحب الرؤية القائلة: إنّ للسلطة في الإسلام

طبيعةً ثيوقراطية، وقد وازاهُ وقاربَهُ قول الشيخ حسن البنا (ت. ١٩٤٩م) مؤسِّس جماعة «الإخوان المسلمين» في مصر عام (١٩٢٨م): الإسلامُ دينٌ ودنيا، مصحفٌ وسيف. وقد تطورت عن هذا الإدراك لأكبر حركات الهوية الإحيائية في العالم الإسلامي في القرن العشرين مقولةُ «الحاكمية» التي تعتبر أنّ الحكم لله، وأنّ المسلمين مكلَّفون بإقامةِ حكم الشريعة على الأرض.

وعِلَلُ هذه الرؤية واستتبابها في النصف الثاني من القرن العشرين متعددة. هناك من جهةٍ الاستعمارُ الغرْبيُّ الذي سيطر على سائر ديار العرب والمسلمين، وبدا في أحد وجوهه تبشيرياً، وفي ثانيها علمانياً مُعادياً للدين؛ وفي كلِّها مهدِّداً للهوية الإسلامية أو مُلغياً لها. وهناك الظروف التي أحاطت بنشوء الدولة الوطنية أو القومية في ديار العرب والمسلمين. فقد أقام مصطفى كمال الدولة القومية الأُولى على أنقاض الخلافة وسائر المظاهر الإسلامية الموروثة، وهناك تصدُّعُ المؤسسة الدينية التقليدية لدى المسلمين من أهل السنة، نتيجة العجز عن التجدد والتطور والتلاؤم مع الظروف المستجدة، ونتيجة مكافحة الدولة الحديثة لها وإلغاء أدوارها؛ بحيث بدا الإسلامُ من دون حام فاعل. وهناك التجربةُ السياسيةُ العربيةُ والإسلاميةُ التي لم تؤدّ في الغالب المَهامَّ التي أوكلتْها لنفسِها، فخالطتْها خيباتٌ كثيرةٌ أثَّرت في شعبيتها وشرعيتها، وهناك أخيراً الاستنزاف الكبير الذي تسببتْ به الحربُ الباردةُ التي وضعتْ دول المسلمين وحكّامهم على خطوط الارتهان للطرفين المسيطرين، بحيث انتهى الأمر بجمودٍ وضعفٍ كبيرَيْن.

بيد أنّ هذه العوامل والظروفَ كلَّها إن كانت كافيةً لبقاء حركات الهوية هذه؛ فإنها ما كانت كافيةً لتحويلها إلى أحزاب عقائدية وذات شعبية كبيرة لولا الملاحقاتُ الشديدةُ التي تعرضتْ لها، ولولا خيبةُ الأمل الكبيرة بالتجربة السياسية العربية والإسلامية، واستمرار الهجمات والاحتياجات، ومن ضمنها قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين، وغزوات السنوات الأخيرة للعراق وأفغانستان.

على أنّ الأخطَر من ذلك كلِّه استقرارُ الوعي لدى جمهورٍ كبيرٍ أنّ الإسلام يقتضي إقامة الدولة الدينية كما حدث في التاريخ البعيد. ويجادلُ إسلاميون معتدلون بأنّ أحداً لا يقول بالدولة الدينية، لأنّ الحاكم غير

معصوم، لكنّ غير المعصوم هذا يقوم على تطبيق (الشريعة) المعصومة ـ فما الفائدةُ من تأكيد مدنية الحاكم ما دامت «مدنية» الدولة منكورةً أو غير مصونة؟! ويستدلُّ دُعاةٌ كبارٌ (معتدلون!) على ضرورة إقامة الدولة الإسلامية بأنّ الإسلامَ عقيدةٌ وشريعة، والقائلُ بذلك لا بد من أن يُقرَّ أنَّ الإسلامَ دينٌ ودولة! بيد أنّ (الشريعة) لا تعني المشروعَ السياسيَّ، كما أنها في الحقيقة لا تنفصلُ عن العقيدة، بل هما شيءٌ واحدٌ، ذلك أنّ الشريعة تملكُ جوانب اعتقادية أيضاً. وما ظهر هذا التمييز للمرة الأولى إلّا في عنوان كتابٍ للمستشرق المجري غولدزيهر؛ وكان يقصدُ بذلك أنّ الإسلام يتضمن اعتقاداتٍ وعباداتٍ وفِقْهاً للمعاملات، وهذه الأمور الثلاثة كلُّها دين. وقد وازى المستشرق في كتابه ذاك بين اليهودية والإسلام، ومن الواضح أنه ما كان يعتبر الشريعة اليهودية قرينةً للدولة. ولو تأمَّلْنا المشاريع التي يضعُها الإسلاميون لدولتهم الموعودة لوجدْناها جميعاً بعد إيراد آياتٍ معينة اجتهادات كلّها، ولا تختلف كثيراً في المضامين عن مشروعات الاشتراكيين أو المسيحيين الديمقراطيين التي ظهرت واستتبت لفترةٍ بعد الحرب العالمية الثانية. والفرقُ بين الأمرين أنّ أولئك ما كانوا يعتبرون مشروعاتهم السياسية جزءاً لا ينفصم من المسيحية أو من الماركسية؛ بل كانوا يقصدون بذلك تأكيد الطابع الأخلاقي للدولة بعد الخيبة الكبرى التي نزلت بالبشرية نتيجة كوارث الحرب الفظيعة.

والواقعُ أنّ منظّري الإسلاميين بعد أن صاروا أحزاباً سياسيةً، ومارسوا المشاركة حيث أمكن ذلك، سيطر في أوساطهم أحدُ منزعين: إمّا تصوير «الدولة الإسلامية» الموعودة بصورةٍ تقرُبُ بها من (الدولة المدنية)، أو العكس، أي تصوير الدولة المدنية باعتبارها اختراعاً من اختراعات المسلمين في العصور الوسطى، قلّدهم فيها الغربيون المُحْدَثون.

والحقُّ أنّ الأمر هنا يتعلَّقُ بالوعي أكثر مما يتعلقُ بالشبه في هذا الأمر أو ذاك، فما دام المنظِّرُ الإسلاميُّ يعتبر الدولة من مقتضيات الدين، وليست حاجةً للبشر من أجل العيش، وحفظ الحقوق والنظام، وإدارة الشأن العام؛ فإنه يهبُها طبيعةً دينيةً مثل فرائض الصلاة والزكاة والحج والصوم. وبذلك فهو يُضيفُ فرائضَ جديدةً إلى ما هو معروفٌ من الدين بالضرورة، ويعتبرُ الدولة الإسلاميةَ تكليفاً مثل سائر التكاليف التعبدية، وفي تصورٍ كهذا كيف

تبقى السلطةُ مدنيةً حتى لو بقي الأميرُ أو متولّي (الحاكمية) بشخصه مدنياً وليس مقدساً لهذا الحدّ أو ذاك؟!

لقد مثّل الإسلامُ دائماً رؤيةً للعالَم ونهجاً وفلسفةً للعيش، وكما في كل دين هناك جوانب عمليةٌ تعبديةٌ وشبه تعبديةٍ تدخل في أدقّ التفاصيل. أمّا في الشأن السياسي فالأمر متعلّقٌ بالمصالح، وخياراتُ الناس الدينية تؤثّر في خياراتهم السياسية لكنها لا تصنعُها، لأنّ هذا المستوى هو غير ذاك المستوى، ولا يستوعبُ أحدُهُما الآخَر. وعلى الرغم من الوعي السائر فإنه ليس من صالح الإسلام في شيء أن يسيطر أحدٌ أو جماعة باسمه على السلطة، كما أنه ليس من صالح السلطة في المدى الاستراتيجي أن تستأثر بالدين. وليس من المصادفة في شيءٍ مصيرُ مجلس النواب الأمريكي في القرن السابع عشر إلى النصّ في أحد تعديلات الدستور على أنه ليس من حقِّ الكونغرس الاشتراع في الدين نُصرةً أو شجباً أو استبعاداً، وبذلك فقد خرج من العلمانية الأوروبية السلبية، وأعان على حفظ الدين وحريات معتنقيه إلى أي مذهبٍ انتموا.

لا يستطيع الفكرُ الإسلاميُّ أن يظلَّ يكرر ويعيد في فضائل دولة الراشدين، وفي مساوئ الدولة الوطنية في ديارنا ويصل من ذلك إلى ضرورة إقامة الدولة الإسلامية. ولا بد من العودة إلى مقولة الدولة المدنية، والعمل على تطوير الدولة القائمة وإصلاح حاضرها ومستقبلها. وهذا أمرٌ يبدأُ في الوعي نقداً وإدراكاً، بدلاً من الجمود عند عقائديات الحرب الباردة، ثم محاولات التعمية بالهجوم على العلمانية أو على الغرب الشرير.

(٨)
الإخوان المسلمون.. والدولة

د. أنور أبو طه
باحث في علم الاجتماع السياسي

كانت وطأة انهيار «الخلافة» العثمانية شديدة على العقل الإسلامي، إذ للمرة الأولى يدخل ساحة التفكير في الإسلام وحفظ أحكامه، بعيداً عن ظل «الخلافة»، أو أي نموذج لحكم سياسي إسلامي، ودخلت التيارات الفكرية في سجال حادٍّ حول سبل إعادة إحياء «حكم الإسلام» في نظام سياسي، وكانت المعارك الفكرية حول هذا الموضوع تأخذ ثلاثة اتجاهات:

الأول: الاتجاه الفقهي، الذي أصرّ على الدعوة إلى نموذج «الخلافة» التاريخي.

والثاني: الاتجاه العلماني، الذي لم يكن يرى من حاجة إلى تدخُّل الدين ورجالاته وفقهائه في المسألة السياسية، تأسيساً على نموذج الحكم العلماني الذي قدمته التجربة الأوروبية الحديثة.

والثالث: الاتجاه التوفيقي الذي سعى للجمع بين فضائل «الخلافة» وفوائد النظم الليبرالية الحديثة.

على المستوى الإسلامي لم يكن سجال المسألة السياسية وعلاقتها بالدين في عصر «النهضة» يأخذ بُعداً نضالياً، وبقي سجالاً فكرياً يحمله مفكرون وعلماء مسلمون، وبعض الجمعيات والتجمعات الإسلامية التقليدية.

يعتبر تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر على يد حسن البنّا تحولاً تاريخياً مهماً في مسيرة الفكر الإسلامي الذي انتقل من طور اتَّخذ فيه

الشكل الفقهي المؤسَّسي، والجَمْعيَّاتي الدعوي، إلى طور من النضاليّة والتسييس المباشر، عُرف لاحقاً «بالحركية الإسلامية»، الذي امتد تأثيره على التفكر الإسلامي بالدين ودوره بشكل عام، وعلى علاقة الدين بالمجال السياسي بشكل خاص، بل يمكننا الجزم بأن ولادة جماعة الإخوان المسلمين كانت في صلب ظهورها ردَّ فعل على غياب النظام السياسي الإسلامي، وتتويجاً عملياً ذا مَنْحى نضالي لدفاعات الفكر الإسلامي منذ عصر النهضة ضد الفكر «التغريبي».

وحسن البنّا في فكره السياسي لم يكن امتداداً خالصاً للاتجاه السلفي التقليدي لعصر النهضة وعَلَمه البارز الشيخ محمد رشيد رضا، الداعي إلى نظام الخلافة بمَتْنِه النصّي وصورته التاريخية. إن البنّا، وبقدر وفائه للسياق الفكري الإسلامي الداعي إلى إعادة إحياء نظام الإسلام السياسي، أضاف تصوّراً جديداً يمكن اعتباره تطويراً للسجال في المسألة السياسية، ونقلها إلى مستوى جديد أدخل العقلَ الإسلامي في مساحات التفكُّر الفعَّال، كما أدخل تعديلاً مهماً في مفهوم «الجماعة المسلمة» التي عصفت بها التحولات في دول ما بعد الاستقلال، وتحديداً مفارقات الاختلاف والتحوُّل بين مفهومي «المجتمع الإسلامي»، و«الجماعة المسلمة».

كما أن ولادة جماعة الإخوان المسلمين تؤكد ما ذهب إليه بعض الباحثين[1]، من أن دعوة علي عبد الرازق إلى فصل الدين عن الدولة لم تُوهن تيار الدمج أو تعزِّز تيار الفصل، بل إن تيار الوصل بين الدين والدولة هو الذي أخذ يتجَذَّر ويكبُر، وكانت جماعة الإخوان هي العنوان الأبرز على قوة هذا التيار وانتشاره. وتعتبر جماعة الإخوان المسلمين «كبرى الحركات الإسلامية»[2] في العالم العربي، وقد تميزت «بريادتها وتأثيرها غير المحدود في الحركات الإسلامية بكل فصائلها وتياراتها، وقد تختلف درجة التأثير أو

---

(١) فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسة في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٧م)، ص١٣٧. وانظر: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٢)، ص ص١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) هذا الوصف أطلقه إسحاق موسى الحسيني على جماعة الإخوان المسلمين، وجعله عنوان كتابه عنهم: **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**.

طرائقه، ولكن لا بد من أن نجد في أي حركة إسلامية صلةً مّا بالإخوان»[٣]. ولذلك خصصنا هذه المقاربة لجماعة الإخوان المسلمين، ونص مؤسسها الأول حسب البنّا[٤]، وعلى الرغم من قلّة إنتاجه الكتابي، إلا أنه ترك فيها ما اعتبر نصوصاً مفتاحية لرؤيته ورؤية «الإخوان المسلمين» لصورة الدولة في الإسلام ومفهومها، تلك الرؤى التي ساهمت بشكل تأسيسي في العصر الحديث في جدل الدين والدولة لدى عموم الحركات وعموم المفكرين.

ما رؤية حسن البنّا لنظام الحكم في الإسلام؟ وما موقع الشأن السياسي منه؟ وما الأسس الدينية لهذه الرؤية؟ وما رهاناتها العملية التي ترومها جماعة الإخوان المسلمين؟

ينطلق حسن البنّا في تصوّره لموقع السلطة من الدين من فهمه لطبيعة الإسلام نفسه باعتباره نظاماً شاملاً يتسع لكل شؤون الحياة، الأمر الذي دفعه إلى جعله الأصل الأول من أصوله العشرين، قائلاً: «الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً فهو دين ووطن، أو حكومة وأمة، وهو خلق

---

(٣) حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦م)، ص١٨٩.

(٤) **حسن البنّا** (١٩٠٦ - ١٩٤٩م): ولد حسن بن أحمد بن عبد الرحمن البنّا بمدينة المحمودية، من مديرية البحيرة بمصر، سنة ١٩٠٦م (قرب الإسكندرية)، وتخرج في دار العلوم بالقاهرة، اشتغل بعدها بالتدريس، استقر فترة من الزمن في مدينة الإسماعيلية، حيث أسّس الخلايا الأولى لجماعة الإخوان سنة ١٩٢٨م، وأسس فيها أول دار «للإخوان» مع بعض من «إخوانه».

ثم بادر بإعلان الدعوة لجماعته بالمحاضرات والنشرات، وزار المدن والقرى لأجل ذلك، ولم تقتصر دعوته على الرجال، بل شملت النساء، فأنشأ في الإسماعيلية «معهد أمهات المسلمين»، لتربية البنات تربية إسلامية.

انتقل إلى القاهرة بعد فترة، وهناك أسس المركز العام ومقر قيادة الجماعة، كما أنشأ فيها جريدة **الإخوان المسلمين** اليومية فكانت منبراً لكتابته إلى جانب خطبه المنبرية. مع اندلاع حرب فلسطين ساهم «الإخوان» بكتيبة منهم انضمت إلى الكتائب المتطوعة لمحاربة الإسرائيليين، وشعر الإنكليز والقصر الملكي المصري بخطر البنّا وخطر دعوته مع انتشارها الواسع، فتمَّ اغتيال حسن البنّا في العام ١٩٤٩م أمام مركز جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة بإطلاق الرصاص عليه، وبقي ينزف من دون إسعاف لمدة ساعتين حتى توفي.

ولمزيد من التفاصيل حول حسن البنّا وجماعة الإخوان المسلمين انظر: ريتشارد ب. ميتشيل، ترجمة عبد السلام رضوان، ومنى أنيس، **الإخوان المسلمون** (القاهرة: مكتبة مدبولي، د. ط، ١٩٧٧م). ومجيد خوري، **الاتجاهات السياسية في العالم العربي، دور الأفكار والمثل العليا في السياسة** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، د. ط، ١٩٨٥م)، ص٨٥ - ١٠٠.

وقوة، أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى. وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة. كما هو عقيدة صادقة وعبادة»[٥].

وفي المؤتمر الخامس لجماعة الإخوان كرر حسن البنّا هذا المعنى، حيث تحدَّث عن حقيقة دعوة «الإخوان المسلمين»، مصححاً صورة البعض عن الجماعة، قائلاً: «من الناس من يتصور الإخوان المسلمين جماعة وعظية وإرشادية، ومنهم من يتصور الإخوان المسلمين طريقة صوفية...، ومنهم من يظنهم جماعة فقهية»[٦]، مخطِّئاً هذا التصور، مؤكداً أن حقيقة الإسلام الذي يؤمن به أشمل وأعم من كل تلك التصورات الجزئية؛ لأن «أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة، تنظم شؤون الناس في الدنيا والآخرة، وإن الذين يظنون أن هذه التعاليم إنما تتناول الناحية العبادية، أو الروحية دون غيرها من النواحي، مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف، والقرآن الكريم ينطق بذلك كله، ويعتبره من لب الإسلام، ومن صميمه»[٧]. مستدلاً بالمرجعية القرآنية بحشده للآيات التي تفيد وتثبت أن الإسلام تضمن الحكم والقضاء والسياسة، كما تضمن شأن التجارة، وكذلك الجهاد والقتال والغزو، وغيرها من الآداب العامة، وشؤون الاجتماع العام[٨].

ويختتم البنّا: «وهكذا اتصل الإخوان بكتاب الله واستلهموه، واسترشدوه، فأيقنوا أن الإسلام هو هذا المعنى الشامل، وأنه يجب أن يهيمن على كل شؤون الحياة»[٩].

والأمة إن لم تكن متمثِّلة لهذا التصور الشامل الذي يقدمه البنّا هي «أمة ناقصة الإسلام»[١٠].

---

(٥) حسن البنّا، مجموعة الرسائل، ص٧.
(٦) حسن البنّا، المصدر نفسه، ص٢٤٣.
(٧) المصدر نفسه، ص٢٤٤.
(٨) المصدر نفسه، ص٢٤٤ ـ ٢٤٥.
(٩) المصدر نفسه، ص٢٤٦.
(١٠) المصدر نفسه.

أولاً: وجوب الدولة

وانطلاقاً من شمولية الإسلام، اعتبر البنّا أن علاقة الدين بالسياسة هي بمنزلة «الأصل الأساسي» الذي تمَّ تضييعه، بل هو أول الأخطاء التي تمَّ الوقوع فيها من قبل المشرّعين «وأول خطئنا أننا نسينا هذا الأصل، ففصلنا الدين عن السياسة عملياً»[11].

ويردّ البنّا على دعاوى الفصل قائلاً: «فمن ظن أن الدين لا يعرض للسياسة، أو أن السياسة ليست من مباحثه، فقد ظلم نفسه، أو ظلم علمه بهذا الإسلام»[12]. مستشهداً بالمرجعية الفقهية وتحديداً بقول الإمام الغزالي: «اعلم أن الشريعة أصل والملك حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»[13]. مشيراً بهذا الاستشهاد إلى أن سبب ضياع الدين هو زوال سلطته السياسية، وهذا الدليل يتعزّز بالمرجعية النصية الحديْثِيّة لدى البنّا باستحضاره الأحاديث النبوية الحاثّة على وجوب تأمير أمير على كل جماعة، ذلك لأن الإسلام «لا يقر الفوضى، ولا يدع الجماعة المسلمة بلا إمام»[14].

ومع اعتماد البنّا المرجعيتيْن الفقهية والنصيّة في بيان آرائه إلا أننا نقع على نص للبنا لجهة موقع السلطة من الإسلام، نصّ مهمّ فارق فيه الاتجاه التقليدي والشائع لدى فقهاء وعلماء أهل السنة والجماعة قديماً وحديثاً، من أن الحكم والسياسة من الأمور الفرعية والفقهية وذلك حيث أدرج «الحكم» في مباحث الاعتقاد وأصول الدين[15]، حيث يقول: «والحكم معدود في

(11) المصدر نفسه، ص359.

(12) المصدر نفسه، ص358.

(13) المصدر نفسه.

(14) المصدر نفسه.

(15) إذ إن اعتبار مباحث السياسة ونظم الحكم في ما عُرف في مصنفات القدماء بالإمامة، أو الولاية، أو الخلافة، من الفروع لا الأصول، والفقهيات لا العقائد، هي نقطة التقاء وموضع اتفاق كل التيارات الفكرية والمذاهب العقدية الإسلامية باستثناء الشيعة، فالشيعة الإمامية وحدهم الذين قالوا: «إن الإمامة هي من أصول الدين وأركانه».

وعلى سبيل المثال، فهذا هو موقف المعتزلة، كما عبّر عنه قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني. انظر: عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، **المغني في أبواب التوحيد والعدل** (القاهرة: د.ن، د.ط، د.ت.)، ج20، ق1، ص111. وهو موقف الخوارج، كما عبّر عنه أبو حفص عمر بن جميع =

كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها عن الآخر»[١٦].

= عندما قال: «إن الإمامة مستخرجَة من الرأي وليست مستخرجَة من الكتاب والسنّة». انظر: أبو حفص عمر بن جميع، **عقيدة التوحيد** (القاهرة: د.ن، د.ط، ١٣٥٣هـ)، ص٥٠٦. وهو رأي جميع أهل السنة كذلك، فالشهرستاني يقول: «إن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد»، الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق ألفرد جيوم (د.م: د.ن، د.ط، د.ن)، ص٤٧٨. وعضد الدين الإيجي والجرجاني يقولان: «إن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد، بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلّفين. . .، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيساً عمن قبلنا، إذ قد جرت عادة المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم»، الإيجي والجرجاني، **شرح المواقف** (القاهرة: د.ن، د.ط، ١٣١١هـ)، ج٣، ص٢٦١.

وقول الغزالي: «إن نظرية الإمامة ليست من المهمات، وليست من فن المعقولات. . .إلخ»، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مصدر سابق، ص١٦٩. وهو القول نفسه الذي قال به الجويني إمام الحرمين: «إن الكلام في الإمامة ليس من أصول العقائد»، إمام الحرمين الجويني، **الإرشاد** (القاهرة، د.ن، د.ط، ١٩٣٥م)، ص٤١٠.

وأما ابن تيمية فهو ينفي أن تكون الإمامة من أركان الإسلام الخمسة، أو من أركان الإيمان الستة، أو من أركان الإحسان، انظر: ابن تيمية، **منهاج السنّة** (القاهرة: د.ن، د.ط، ١٩٦٢م)، ج١، ص٧٠ ـ ٧١. وأما ابن خلدون فيقول في معرض ذكر الإمامة وموقعها لدى الشيعة: «وشبهة الإمامية في ذلك، إنما هي كون الإمامة من أركان الدين. . .، وليس كذلك، إنما هي من المصالح العامة المفوَّضة إلى نظر الخلق»، ابن خلدون، **المقدمة** (القاهرة: د.ن، د.ط، ١٣٢٢هـ)، ص١٦٨.

وكثير من المعاصرين ممن ساروا على سنن الفقهاء القدماء، منهم محمد عمارة الذي يقول: «أصول الدين ثلاثة: الألوهية، والنبوّة، واليوم الآخر، وليس منها مبحث (الإمامة/الخلافة) الذي يندرج تحته الفكر السياسي في تراث الإسلام. . .، فالإمامة والسياسة من الفروع، وليست من الأصول»، محمد عمارة، **الإسلام والسلطة الدينية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٠م)، ص٧٧ ـ ٨١. وهو ما يذهب إليه يوسف القرضاوي في، **السياسة الشرعية**، ص١٦ ـ ١٧.

(١٦) حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ص٢٧٢. ونعجب من قول البنّا إن الحكم معدود في كتب الفقه من العقائد، في الوقت الذي عولجت مسائله وعُرضت في كتب الفقه لا في كتب العقائد، وما جاء منها في كتب العقائد فعلى سبيل العادة، وجريان الأمر في التأليف سجالاً مع الشيعة، انظر الهامش السابق. ومن المُحْدَثين ممن وقع في الخلط في موقع المسألة السياسية: الفقيه الدستوري عبد الرزاق السنهوري، يقول: «تدخل أحكام الخلافة (نظام الحكومة) بطبيعتها في نطاق «علم الفروع». . .، رغم من أن الفقهاء يعتبرونها من مباحث علم الكلام». انظر: عبد الرزاق أحمد السنهوري، **فقه الخلافة، وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، تحقيق توفيق محمد الشاوي، ونادية عبد الرزاق السنهوري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م)، ص٥٩. ويقول في موطن آخر: «يعالج فقهاؤنا موضوع نظام حكومة الخلافة كملحق للأبواب العامة في علم الكلام، دون أبواب علم الفروع»، المصدر نفسه، ص٦٢. إلى أن يختم نقاش المسألة بالقول: «والحقيقة أن الموضع الطبيعي لدراسة نظام الخلافة هو علم الفقه لا علم الكلام»، المصدر نفسه، ص٦٣. وما يقرره السنهوري هو خلاف ما ذهب إليه البنّا، خلاف آراء الفقهاء أنفسهم ممن نقلنا آراءهم. =

ومذهب البنّا في أصالة «السلطة» في الإسلام كانت له نتائج خطيرة على الفكر الحركي الإسلامي كله، ويُعتَبر تأسيساً أولياً لقداسة السلطة، فهو قد وضع بذور فكرة «الحاكمية» التي تبنّتها لاحقاً تيارات وجماعات السلفيّة الحركية كافة، التي اعتبرت أن الدولة الإسلامية مسألة عَقَدِيّة من مسائل أصول الدين، ودلالة ذلك «أن الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، خطاب البنّا ومن حذا حذوه، لم يكتف بمجرد الدفاع عن علاقة الوصل بين الديني والسياسي في الإسلام ضد من حاولوا فك الارتباط بينهما، بل ذهب إلى حيث أسبغ طابعاً قدسيّاً على تلك العلاقة لقطع الطريق على أي تساؤل حولها، متقاطعاً مع الموقف الفقهي الشيعي في مسألة الإمامة وأصوليتها الدينية في الإسلام»[١٧].

ومما تقدَّم، هل يمكن اعتبار البنّا مؤسساً لنظرية «الحاكمية» التي طوّرتها «السلفية الجهادية»؟، إنها مسألة تحتاج إلى مزيد من البحث، ولكن ما يمكن أن نذهب إليه أنه فتح بذلك مجالاً واسعاً للبناء على ما قرّره، فقد ذهب كثيرون من بعده ـ نهلوا منه أو اطلعوا على ما خطّه ـ مذهبه في عَقَدِيّة المسألة السياسية وأصالتها في بنية الفكر الإسلامي.

وبعدما رفع البنّا المسألة السياسية إلى مصاف المسائل العقدية، ونقلها من مجال الفقه العام أو الفقه السياسي إلى علم الكلام والأصول، قام ـ وفي سياق التأسيس لأصالة الدولة في الاجتماع العام للمسلمين ـ بإنزال «الحكم»، و«نظام الحكم»، و«الحكومة»، منزلة الضرورة الاجتماعية، لأن الإسلام يعتبرها «قاعدة من قواعد النظام الاجتماعي الذي جاء به إلى الناس، فهو [الإسلام] لا يقول بالفوضى، ولا يدع الجماعة المسلمة بغير إمام»[١٨].

= والسنهوري نفسه يقول: إنه يجعل من الكتاب الفقهي **الأحكام السلطانية** للفقيه الشافعي أبي الحسن الماوردي مرجعاً أساساً له، وهو كتاب في الفقه لا في الكلام. واشتغال بعض علماء الكلام بمسائل السياسة والخلافة ما هو إلا من باب الرد على الفرقة الشيعية التي صنَّفت الإمامة ومسائلها في كتبها الكلامية وجعلتها من الأصول والعقائد.

(١٧) عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مصدر سابق، ص١٣٠.

يقول بلقزيز: إن تقي الدين النبهاني ممن عدّوا مسألة السلطة من مباحث العقائد والأصول، وهو كلام غير دقيق، ثم هناك فرق بين أن يتم تضخيم المسألة السياسية، وبين أن يتم النَّص على أنها من الأصول.

(١٨) حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ص٣٥٨؛ وهو رأي أهم فقهاء الإخوان ـ بعد البنّا ـ =

كما أن الحاجة إلى الدولة بحسب البنّا هي الحؤول دون الوقوع في الفوضى وفُرْقة الجماعة، فالدولة هي التي تحول دون ذلك، وتفرض النظام، وتوحِّد الجماعة، وهي «حاجة عبَّر عنها القدامى بوجوب اتقاء «الفتنة»، وحياطة وحدة الجماعة بأسباب الحماية والصون، واستمر المُحْدثون يرددونها بمفردات مختلفة الشكل، نظيرة المعنى»[١٩].

وصلة الإسلام كدين بالسياسة والحكم وفق ما تقدم هي صلة وثيقة. ولتأكيد هذا المعنى يستعيد البنّا مقالة أبي حامد الغزالي التي يقول فيها: «اعلم أن الشريعة أصل، والملك حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع»[٢٠]، ليفيد من هذه الاستعارة أن الإسلام بلا سلطة سياسية معرض للضياع وذهاب أثره في الحياة، وأن السلطة هي بمثابة الحارس الحامي للدين، الذي تقر سلطانه، وتنفّذ أحكامه. وفي المقابل فإن سلطة بلا أصل لها من قواعد العدل والإنصاف ورفع الظلم مآلها إلى الهدم والزوال.

ولذلك فإن الأصل لدى البنّا هو الوصل بين الإسلام والسياسة نظريّاً وعمليّاً، مخطِّئاً كل الداعين إلى الفصل بينهما على أي مستوى، معتبراً أن دعوى الفصل/العلمانية «أول الوهن وأصل الفساد»[٢١].

وهذه الصلة التي خُطَّت تحت عنوان «الإسلام دين ودولة»، غَدَت شعاراً للجماعة، وثابتاً مسلَّماً به في كتابات «الإخوان المسلمين»، لا يغادر موقفهم، وحجاجهم في المسألة ما أوجزه حسن البنّا. وكان أكثر من وسّع في الشرح منهم عبد القادر عودة، ويوسف القرضاوي[٢٢]. يقول عبد القادر

= عبد القادر عودة، الذي يقول: «الأصل في الحكومات أنها ضرورة اجتماعية لا مفرّ منها»، عبد القادر عودة، **المال والحكم في الإسلام** (طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية، ط١، ١٤٠٤هـ)، ص١١٥.

(١٩) عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مصدر سابق، ص١٢٨.

(٢٠) حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ص٣٥٨. ومقالة الغزالي هي إعادة صياغة لموروث فارسي جاء في رسالة أنوشروان.

(٢١) المصدر نفسه، ص٣٥٩.

(٢٢) ولكن القرضاوي خالف البنّا عندما التزم بالرأي التقليدي للفقهاء والمتكلمين السنة من أن الإمامة والخلافة من «مباحث الفروع، لأنها تتعلق بالعمل، لا بالاعتقاد أساساً» كما يقول، وأنه يسلّم بذلك «من غير شك». يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعية**، ص١٦ ـ ١٧. إلا أن عبد الإله بلقزيز يرى أن القرضاوي يبدد رأيه هذا عندما يعود ويقول: إن هذا لا يعني التهوين من الأمر، وأن الإمامة =

عودة: «الإسلام ليس ديناً فحسب، وإنما هو دين ودولة، وفي طبيعة الإسلام أن تكون له دولة...، فكل أمر في القرآن والسنة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية تقوم على أمر الله...، إذ إن الإسلام لا يمكن أن يقوم على وجهه الصحيح في ظل دولة غير إسلامية...، إنما يقوم الإسلام على وجهه الصحيح في ظل دولة تقوم على مبادئ الإسلام، وتتقيّد بحدوده»[٢٣].

ويقول القرضاوي في ذلك: «إن تاريخ الفكر الإسلامي في عصوره المختلفة لم يعرف أحداً من رجاله من أي طائفة كانت من المتكلمين، أو الفقهاء، أو الأثريين، أو المتصوفة، أو حتى من الفلاسفة، نادى بفصل العقيدة عن الشريعة، أو الدين عن الدولة، أو الرسالة عن الحكم»[٢٤]. ويقول: «والإسلام كما شرعه الله وكما بلّغه رسوله لا بد أن يكون سياسيّاً، لأن شريعته شريعة شاملة، والفقه الإسلامي تناول الحياة كلها، من أدب قضاء الحاجة إلى بناء الدولة، واختيار الخليفة»[٢٥].

وسواء انطلقت تلك الرؤية من معطى فكري يتعلق بشمولية الإسلام، أو من معطى التدافع الثقافي وازدياد النزعة «التغريبية» العلمانية التي تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، إلا أن مَرْكَزَة المسألة السياسية لدى الحركة الإسلامية «الأم» أدت إلى بروز نزعة التسييس، وإعلاء الشأن السياسي العملي في عموم الفكر الإسلامي وتياراته وحركاته.

والسؤال هنا: ما صورة النظام السياسي الذي يريده البنّا؟.

إن أكثر ما يستخدم البنّا للإشارة إلى هذا النظام هو مفردة «الحكم» ومشتقاتها[٢٦]، فيطلق «نظام الحكم»، و«الحكومة في الإسلام»، و«الحكم

= لا تخرج عن كونها من أركان الإسلام، وإن لم تدخل في باب العقائد. انظر: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**.
مصدر سابق، ص١٣٠.

(٢٣) عبد القادر عودة، **المال والحكم في الإسلام**؛ مصدر سابق، ص١٠٦ ـ ١٠٧.

(٢٤) يوسف القرضاوي، **الإخوان المسلمون، ٧٠ عاماً في الدعوة والتربية والجهاد** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م)، ص١٧٤. وقد فصّل القرضاوي أكثر في كتابه في الهامش الأول من الصفحة محل الشاهد.

(٢٥) المصدر نفسه، ص١٧٥.

(٢٦) راجع: محمد عمارة، **الإسلام والسلطة الدينية**، مصدر سابق، ص٤٠ ـ ٧٧.

الإسلامي»، و«مسؤولية الحاكم»، ولا يشيع مصطلح «الدولة الإسلامية»، أو «الخلافة الإسلامية» في متن نصه إلا لِمَاماً، وعليه فإن مفهوم الدولة لديه يقترب من الدولة باعتبارها الحكومة، أي مجموعة القيادات والأفراد الذين يتولون مواقع اتخاذ القرار وسلطاته في النظام السياسي. وهذا لا يعني نفيه لبعدي الدولة القانوني والدستوري، فقد ناقش مسألة الدستور، وله فيها آراء كما سيظهر، وحافظ على نظرته إلى الدولة باعتبارها نظاماً معيارياً متكاملاً للقيم الإسلامية، يُناط به حمل رسالة الإسلام ودعوته. ولكن البعدين القانوني والمعياري القيمي في تعريف الدولة منوط في نص البنّا «بالحكومة» بشكل أساس، لا بالدولة باعتبارها نظاماً مؤسسياً، وجهازاً إدارياً ينظر إليه ككُلّ متجانس.

وهذا لا ينفي تناوله لموضوع «الخلافة»، ولكنه تناوله كإعلان موقف من موضوع هو محل نظر وجدل بين العلماء وبعض الاتجاهات.

إن البنّا يعتبر نظام «الخلافة» الإسلامي هو النظام الأساس في صورة حكم الإسلام السياسي، لأن الخلافة هي «رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وإنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بها»[٢٧].

وأما الخليفة فهو «مناط كثير من الأحكام في دين الله»، ونَصْبُه واجب على المسلمين، بدليل جملة الأحاديث التي وردت في وجوب نصبه، وتفصيل ما يتعلق به[٢٨].

وعليه فإن البنّا جعل من «فكرة الخلافة والعمل لإعادتها»[٢٩] على رأس أولويات الإخوان المسلمين، ولكنه يستدرك أن الأمر يحتاج إلى «كثير من التمهيدات التي لا بد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بد لها أن تسبقها خطوات»[٣٠]، وأما هذه الخطوات فيفصّلها البنّا على النحو الآتي:

(٢٧) حسن البنّا، مجموعة الرسائل، ص٣٨٤.
(٢٨) المصدر نفسه.
(٢٩) المصدر نفسه، ص٢٨٥.
(٣٠) المصدر نفسه.

«لا بد من تعاون تام ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها، يلي ذلك تكوين الأحلاف، والمعاهدات، وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلدان...، ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية، حتى إذا استوثق ذلك للمسلمين، كان عنه الاجتماع على «الإمام» الذي هو واسطة العقد، ومجتمع الشمل، ومهوى الأفئدة، وظل الله في الأرض»[٣١].

إن حسن البنّا يصف الخلافة ويشير إليها بمفردات «الرمز»، و«الشعيرة»، و«المظهر»، مما يفيد أن الوعي بالخلافة هو وعي رمزي ذو طابع تاريخي، ولا يَعِيها باعتبارها تُجَسِّد عين نظام الإسلام السياسي وشكله الأوحد.

ونلاحظ أيضاً أن تصوره «للخلافة» هو تصور للنموذج التاريخي المتأخر عن عصر الخلافة الراشدة، أقصد النموذج التاريخي المتأخر الذي جمع بين دويلات وإمارات عديدة، يعطون الولاء لخليفة المسلمين الرمز، وهو تصور يقاس على نمط الاتحاد الفدرالي، وليس الاتحاد المركزي[٣٢]. ويتضح ذلك من تصوره لطريق الوصول إلى «الخلافة»، وهو طريق متدرِّج لاتحاد شعوب المسلمين و«أممهم» وصولاً إلى الخلافة الجامعة. ويبدأ ذلك من التعاون، ومن ثَم عقد المعاهدات والأحلاف، وصولاً إلى اتفاق على تشكيل عصبة مشتركة للأمم الإسلامية[٣٣]، حتى إذا ما قويت هذه العصبة اجتمع الجميع على خليفة واحد.

إن أطروحة «عصبة الأمم الإسلامية»[٣٤] باعتبارها تتويجاً لمرحلة ما قبل

---

(٣١) المصدر نفسه، ص٢٨٥.

(٣٢) إن البنّا يعتبر أن الدولة الإسلامية الأولى كانت تعيش وحدة اجتماعية بتعميم نظام القرآن ولغته، ووحدة سياسية في ظل أمير المؤمنين، «وتحت لواء الخليفة في العاصمة»، مع وجود لامركزية في الجيوش، وفي بيوت المال، وتصرفات الولاة. راجع حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ص٢٠٧. ويسمّي البنّا عادة «الخلافة الإسلامية «التاريخية» بالدولة الإسلامية المركزية، التي تبعثرت منذ القرن السادس إلى أمم مبعثرة، ودويلات صغيرة، المصدر نفسه، ص٢٠٩، وبذلك «تبدَّد شمل الدولة، وانتثر عقد الخلافة الأول»، المصدر نفسه، ص٢١١.

(٣٣) ويسميها في موطن آخر: «الكيان الدولي للأمة الإسلامية»، الذي سيمهد لإعادة الخلافة المفقودة، والوحدة المنشودة. انظر: حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ص١٤.

(٣٤) هذه العبارة وردت لدى الفقيه الدستوري المصري عبد الرزّاق أحمد السنهوري، لكننا لا نعرف إن كان حسن البنّا قد اتصل بالفقيه السنهوري، أو اطّلع على ما كتب، إذ نجد تأثراً واضحاً لدى حسن البنّا بأطروحة السنهوري الخاصة بالنظرية السياسية في الإسلام، وتحديداً كما وردت في كتابه =

«الخلافة»، يمكن اعتبارها تراجعاً في حركة الفكر الإسلامي عن فكرة «الجامعة الإسلامية» التي دعا إليها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، إنقاذاً للخلافة العثمانية من أحوالها المتردية، وحفاظاً على رمزيتها الإسلامية، كعنوان جامع لعموم المسلمين(٣٥)، وتتجاوزها إلى اشتقاق أطروحة خاصة بالمسلمين تناظر «عصبة الأمم المتحدة».

= **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**. وهذا الكتاب الذي صدرت طبعته الأولى بالفرنسية في العام ١٩٢٦م، لم يصدر بالعربية إلا في العام ١٩٨٩م، من قبل الهيئة العامة للكتاب في مصر، إلا أن السنهوري كان قد نشر بالعربية معظم أفكار كتابه، زمن إقامته في مصر في العام ١٩٢٩م، عندما كان مدرّساً بكلية الحقوق بالجامعة المصرية حيث نشر مقالة في **مجلة المحاماة الشرعية**، العدد الأول، السنة الأولى، تحت عنوان: «الدين والدولة في الإسلام»، لخّص فيها أهم الأفكار التي اشتمل عليها كتابه **فقه الخلافة**.

ونشير إلى أن حسن البنّا كان مطّلعاً ومتابعاً بشكل كبير لما يخطّه من يسميهم «علماء الفقه الدستوري»، ويرجع إليهم في ترجيح رأيه ودعمه، بإيراد مواقفهم وآرائهم من قضايا الدستور، والقوانين، والنظام النيابي، وواقع الأحزاب المصرية، وعيوب نظم الانتخابات. انظر: حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ٣٦٦، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٨، و ٣٧٩.

(٣٥) يَذْكُر أكثر من باحث ـ بشكل عرضي ـ مسألة أن «حسن البنّا قد واصل اتجاه الأفغاني ومحمد عبده في التأكيد على ترابط الدين والدولة». رفعت سيد أحمد، **الحركات الإسلامية**، ص٤٩ ـ ٥٠. في حين يقول عبد الإله بلقزيز: إن حسن البنّا كان «امتداداً لمقالة رشيد رضا في المسألة السياسية ـ الخلافة على وجه التحديد ـ، حتى وإن لم يكن قد استأنف القول في إشكاليته (الخلافة)، أو عدّها الإشكالية الصحيحة الإسلامية في مجال السياسة». عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مصدر سابق، ص١٢٥.

ونعجب لهذا التناقض عند بلقزيز، كيف يجعل البنّا امتداداً لرشيد رضا وهو لم يُعِد إنتاج إشكالية نظام الخلافة كما يقول. نعم يمكن القول: إن البنّا امتداد له في الربط الصارم بين الدين والدولة، وليس في طلب إحياء «الخلافة» كنظام سياسي أوحد، كما هو عند رشيد رضا، انظر: عبد المجيد البدوي، **مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي من مطلع القرن إلى موفّى الستينيات، بحث في الثوابت والمتغيرات** (تونس: سلسلة الآداب، مجلد XXLX، جامعة الآداب والعلوم الإنسانية، كلية الآداب، د.ط.، ١٩٩٦م)، ص٩٧. وإمعاناً في تناقضه الواضح، وقلب نتائج مقولاته على عكس مقدماته يقول بلقزيز في موطن آخر: «لكن البنّا لم يحفل لا من قريب ولا من بعيد بالمسألة التي شغلت أستاذه (رشيد رضا) الخلافة»، المصدر نفسه، ص١٢٦. ونعتقد أن الخلط في هذه المسألة عائد إلى إبرام القول إن البنّا هو تلميذ مدرسة رشيد رضا عند بلقزيز وغيره. انظر: فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر**، مصدر سابق، ص١٤٠.

وهذه التلمذة (أو قول البنّا إنه تأثّر بالسيد رشيد رضا) لا تعني بالضرورة التطابق التام مع الأستاذ، على الرغم من أن هذه التلمذة بهذا الوصف مشكوك في أصلها، فاطلاع البنّا على ما كتبه رشيد رضا أو لقاؤه، ليس كافياً لجعل البنّا تلميذاً له، والدارس يقع بسهولة على العديد من نقاط الخلاف، أو القضايا التي اشتغل عليها البنّا ولم يحفل بها «أستاذه»، والعكس صحيح.

ونلاحظ أن البنّا ينطلق من حس مغرق في واقعيته ليتمثّل صعوبة ولادة هذا الشكل السياسي (الخلافة)، لينطلق مما هو راهن، من واقع التجزئة، وتوزّع المسلمين بين «أمم»، و«شعوب»، و«حكومات»، «وممالك».

ومع وعيه «بالواجب» الديني، إلا أنه ينطلق إلى الواجب من الممكن الذاتي والموضوعي، بل مارس منهجاً سيكون جوهر توجّه جماعته لاحقاً في كل مواقفها، وتحديداً تجاه المسألة السياسية والعلاقات السياسية، وهو منهج «أداء الواجب في حدود الإمكان»[٣٦]، الذي جعل جماعة الإخوان المسلمين العنوان الأبرز في «التوفيق» و«الجمع» بين الثابت والمتغيّر، والفكرة والمصلحة، والمبدأ والمنفعة، إن لجهة التوازن تارة، أو التفريط في الثابت والفكرة والمبدأ تارة أخرى بحسب المخالفين، أو الإفراط في المتغيّر والمصلحة والمنفعة في أطوار عديدة.

إن لامركزية الخلافة في وعي البنّا السياسي وتقدُّم صورة «الحكومة الإسلامية» الحقيقية، والسعي لإقامتها[٣٧]، لا يشير إلى مفارقة جوهرية في الموقف من الشريعة، وإقامة حكم الله، وهو الأمر الذي يشكّل قوام أية سلطة تنتسب إلى الإسلام أيّاً كان مسمَّاها وشكلها الإداري، «أما على صعيد حدود الولاية، ومجال السلطان، أي ما يمكن أن نعبّر عنه بلغة معاصرة باسم الجغرافيا السياسية للدولة، فثمّة قطيعة حقيقية لا يسع الباحث

---

(٣٦) يذهب المناصرون للإخوان إلى أن هذا المنهج هو عينه المنهج القرآني الذي يَطلُب من المؤمنين إتيان الأحكام، وتنفيذها في حدود الاستطاعة: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، أما المخالفون لهم فيعتبرونه تفريطاً بالواجب الشرعي، وتقديماً للمصلحة الحركية التي هي مصلحة الجماعة على أحكام الله ومصالح الإسلام.

(٣٧) ليس دقيقاً قول الباحث السوداني حيدر إبراهيم إن: «حركة الإخوان المسلمين بدأت بالدعوة إلى الخلافة، وانتهت إلى تسمية واسعة: «النظام الإسلامي»»، مستشهداً بخطاب حسن البنّا في المؤتمر الخامس الذي أوضح فيه رأي الإخوان من نظام الخلافة. انظر: حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، مصدر سابق، ص١١٧ ـ ١١٨. وذلك لأن المؤتمر الخامس هو مؤتمر متأخر في حياة البنّا القصيرة، وبعد عشر سنوات على تأسيس الجماعة، وعليه فإن البنّا كان يحدد موقف الجماعة من فكرة «نظام الخلافة»، مبيناً ومثبتاً صعوبتها مدللاً على صعوبة تحققها بذكر المراحل التي تحتاجها.

ثم إن الخلافة لا تقابل بالتضاد مفهوم أو تسمية «النظام الإسلامي» بالضرورة حتى يقال: انتقلوا من طور إلى آخر، لأن نظام الخلافة لا يقتصر في مهماته على الجانب السياسي فحسب، بل يشمل بالرعاية كل شؤون الحياة وفق تصور البنّا نفسه لطبيعة الإسلام.

نكرانها»[٣٨] بين مفهومي «الحكومة الإسلامية»، و«الخلافة الإسلامية»، بل يمكن اعتبار البنّا هو مؤسس مفهوم «الدولة الإسلامية» الحديث بعد انهيار سلطان «الخلافة» التاريخي في العام ١٩٢٤م. وليس قول البنّا و«الإخوان»: إن مسألة إعادة الخلافة في رأس مناهجهم إلا على سبيل التذكير بالواجب ذي الثقل التاريخي في وعي المسلمين الجمعي لرمزية الخلافة أكثر من كونه هدفاً مركزيّاً، أو استراتيجيّاً «للإخوان» يُبنى عليه برنامج عمل لتحقيق هذا الهدف، ذلك لأن «الإخوان» يريدون حكم الشريعة، وتحقيق واقع يحكمه نظام سياسي «إسلامي» يسهر على حماية المسلمين، ويطبّق أحكام الإسلام، من دون اعتبار يُذكر لشكل هذا النظام، أو مسمّاه، وهذا عين ما يصرّح به البنّا من أن المهم هو المضمون وليس الأسماء أو الأشكال، وتعامله مع الخلافة كشأن رمزي، وفي الوقت ذاته فهي صعبة المنال والتحقق، وطريق إقامتها طويل وشاق.

وأما تصور حسن البنّا لقواعد نظام الحكم في الإسلام فهو يتعلق بمضمون هذا النظام لا بشكله أو مسمّاه، لأن الإسلام بحسب البنّا لا يتدخل في تفاصيل هذه الحياة وجزئياتها، وخصوصاً في الأمور الدنيوية البحتة، وإنما في المسألة السياسية بما هي اشتغال في القيام على الدنيا بما يصلحها فهو «إنما يضع القواعد الكلية في كل شأن من هذه الشؤون، ويرشد الناس إلى الطريق العملية عليها، والسير في حدودها»[٣٩]. ولأن نظام الإسلام «لا يعنيه الأشكال ولا الأسماء متى تحققت هذه القواعد الأساسية التي لا يكون الحكم صالحاً بدونها، ومتى طبقت تطبيقاً يحفظ التوازن بينها ولا يجعل بعضها يطعن على بعض»[٤٠].

وأما هذه القواعد والدعائم التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام

---

(٣٨) عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مصدر سابق، ص١٢٧. ونشير إلى أن ما ذهب إليه رفعت سيد أحمد من أن الإخوان «انحازوا لمفهوم الخلافة ودعوا إليه» ليس دقيقاً، انظر: رفعت سيد أحمد، **الحركات الإسلامية**، ص٥٠.

(٣٩) حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ص٢٤٧.

(٤٠) المصدر نفسه، ص٣٦٢، ويقول البنّا: «الإسلام الحنيف الذي جاء للناس، فكرة سامية، تحدد الأهداف العليا، وتضع القواعد الأساسية، وتتناول المسائل الكلية، ولا تتورط في الجزئيات، وتدع بعد ذلك للحوادث الاجتماعية والتطورات الحيوية أن تفعل فعلها، وتتسع لها جميعاً، ولا تصطدم بشيء منها» (ص٣٤٢).

كما يراها البنّا فهي ثلاثة: «أ ـ مسؤولية الحاكم. ب ـ وحدة الأمة. ج ـ واحترام إرادتها»[41].

ومن هذه الدعائم يتبين أن الدور الأساس داخل النظام السياسي الإسلامي لدى البنّا هو «للأمة»، فهي صاحبة الشرعية، وإليها الأمر. والأمة هنا هي جمهور الناخبين في القطر الواحد الذي ينصّب الحاكم المسلم. وهذا الرأي يخالف التصّور الفقهي السلطاني من مساواة الخلافة بالخليفة[42]، أي اعتبار الخلافة بمثابة نظام رئاسي، وينتقل البنّا بالنظام السياسي الإسلامي إلى مرتبة النظام المؤسسي بغض النظر عن الفرد أو الحاكم.

وتقدُّم «الأمة» على الحاكم يتَّضِح بشكل جَلِيّ من خلال تلك الدعائم التي نص عليها كقواعد لنظام الحكم، فدعامة مسؤولية الحاكم يعني بها أن الحاكم «مسئول بين يدي الله وبين الناس، وهو أجير لهم وعامل لديهم»[43]، معتبراً أن العلاقة بين الحاكم والناس (الأمة/ الشعب) ما هي إلا علاقة «تعاقد» على رعاية المصالح العامة من قبل الحاكم، فإن أحسن فله أجره وإن أساء فعليه عقابه. وهذا التصوُّر يختلف فيه البنّا عن «التحريريين»[44]، فالنبهاني يضع السلطات المطلقة كلها بيد الخليفة وفاءً بإنفاذ الشريعة وتطبيقها، في حين يسعى «الإخوان» في دولتهم المنشودة إلى سحب الصلاحيات كلها من يد رئيس الدولة منعاً للطغيان أو إمكانه.

ويرى البنّا وفق تصوره لموقع الرئيس من الدولة وعلاقته «بالأمة» أن الإسلام «أفضل وأعدل تفسير لنظرية العقد الاجتماعي»[45] في الفكر الأوروبي، مستنداً وفق هذا الشاهد إلى المرجعية الغربية في أصل العلاقة بين الحاكم والمحكوم على الصعيد السياسي.

---

(٤١) المصدر نفسه، ص٢٦٣.

(٤٢) وأما وصف البنّا في موطن آخر من رسائله «الإمام» أو «الخليفة» بـ«مهوى الأفئدة، وظل الله في الأرض» (المصدر نفسه، ص٢٨٥) فليس إلا تكراراً لنص تراثي سلطاني في وصف «الخليفة» أكثر من كونه إيماناً بذلك. لأن جوهر البنّا في موقفه السياسي هو الإيمان بالنظام النيابي البرلماني الذي يحكمه دستور قائم على الإسلام.

(٤٣) المصدر نفسه، ص٣٦٠.

(٤٤) أتباع حزب التحرير الإسلامي.

(٤٥) المصدر نفسه، ص٣٦٠.

وأما الدعامة الثانية التي هي «وحدة الأمة» فذلك «لأن الأخوّة التي جمع الإسلام عليها القلوب أصل من أصول الإيمان، لا يتم إلا بها، ولا يتحقق إلا بوجودها»[٤٦]. ولكن هذه الوحدة التي جعلها البنّا أساساً لنظام الحكم لا تحول دون حرية الرأي أو الخلاف، فالخلاف في الفروع لا يستوجب الخصومة والبغض، ويمكن حلّه بالدليل وإلا - إن لم يجد دليلاً - فإن ولي الأمر هو صاحب القرار الذي يجمع الأمة عليه، وهنا يذهب البنّا مذهب القائلين: «إن رأي الإمام يرفع الخلاف»، وإنه عنوان وحدة الأمة ورمزها.

ويكرّس البنّا في دعامة الحكم الثالثة محورية الأمة بنصّه على «احترام إرادة الأمة»، لأن من حق الأمة أن تراقب الحاكم، وتحاسبه، وتعزله، كما أن من حقها «أن يشاورها، وأن يحترم إرادتها، وأن يأخذ بالصالح من آرائها»[٤٧]، مستشهداً بالمرجعية القرآنية، وآيات الشورى على ذلك. لكن البنّا لم يقرر إلزامية هذه الشورى للحاكم بقوله «وأن يأخذ بالصالح من آرائها»[٤٨]، أي ما يراه هو صالحاً، ويفتح مجالاً - بمفهوم المخالفة - للحاكم أن يَرُد ما لا يعتبره معبِّراً عن الصلاح والمصلحة وفق رأيه، مع إقراره بأن مشاورة الأمة هو واجب لازم أمر الله به الحاكم[٤٩].

واستطراداً على هذه الدعامة الثالثة، وضَّح البنّا مفهومه «لاحترام رأي الأمة»، وتحديداً في مسألة الشورى بأن الأمر لا يستدعي وفق التصور الإسلامي استبانة رأي جميع أفراد الأمة في كل نازلة، رافضاً فكرة الاستفتاء العام وفق الاصطلاح الحديث، معتبراً أن الإسلام «اكتفى في الأحوال العادية بأهل الحل والعقد»[٥٠]. وهو بذلك يذهب مذهب السنهوري في

---

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) المصدر نفسه، ص٣٦١.

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) المصدر نفسه، ص٣٦١، لم يشر البنّا ولم يتعرَّض لموضوع «الديمقراطية»، إلا أنه نفى أن يُسمى المسلمون ديمقراطيين، فقال: «إننا معشر أمم الإسلام لا شيوعيون، ولا ديمقراطيون، ولا شيء من هذا الذي يزعمونه، ولكننا بحمد الله مسلمون» (ص٣٤٤).

(٥٠) المصدر نفسه، ص٣٧٧.

تحديد مفهوم الناخبين بأهل الحل والعقد[٥١]، وهذه الفئة وفق البنّا تتشكّل من ثلاث فئات ينطبق عليهم هذا الوصف، وهم: «١ـ الفقهاء المجتهدون. ٢ـ أهل الخبرة في الشؤون العامة. ٣ـ من لهم نوع قيادة أو رئاسة في الناس، كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل ورؤساء المجموعات»[٥٢].

يتبدى مفهوم القيادة لدى «الإخوان المسلمين» أقرب إلى مفهوم النخبة أو الطليعة، فمبدأ «احترام إرادة الأمة» الذي تحدث عنه البنّا لا يتم تحقيقه بمبدأ انتخاب عام وشامل. وبذلك نرى أن عضوية أهل الحل والعقد محدودة ولا تتطلّب تطبيق مبدأ الانتخاب، مع أن حسن البنّا يعتبر أن الإسلام لا يرفض مبدأ الانتخاب ما دام يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد إن كان يحول دون ظهور أية جماعة أخرى لتمثيل الأمة نفسها.

وفي الحقيقة أن هذا التوجه الفكري يُعتبر معارضاً لمبدأ الانتخاب لأنه يحدد مسبقاً النتائج التي يجب أن يؤدي إليها مبدأ الانتخاب، وربما يكون منشأ هذا التوجه الرغبة في الحفاظ على «إسلامية» قوانين وأعمال أي جهة تشريعية يتم انتخابها بشكل مسبق[٥٣].

وتجدر الإشارة إلى أن جَعْل «الأمة»[٥٤] قاعدة الحكم الإسلامي لدى البنّا يمثّل تطوراً في موقع «الأمة» التي تُرادِف لديه الشعب أو الجمهور بالمعنى (القومي والقطري) الحديث، وذلك بتقديم «الأمة» على الحاكم، الذي هو «الخليفة» في النص السلطاني والفقهي، الذي كان يحوز على كل الصلاحيات حتى غدا مالكاً للسلطة و«الأمة» (رعيته) معاً، إلا أنه لم يقدّم «الأمة» على الدولة بل قدّمها على الحاكم، وعند قضية تمثيل «الأمة» جعله

---

(٥١) عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة**، مصدر سابق، ص١٠٧.

(٥٢) حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ص٣٧٧.

(٥٣) بشير محمد الخضرا، **النمط النبوي الخليفي في القيادة السياسية العربية والديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٥م)، ص٢٩٢.

(٥٤) حول مفهوم الأمة في القرآن وخصائصه، انظر: المصدر نفسه، ص١٣ ـ ٣٠. ومنى أبو الفضل، **الأمة القطب، نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام** (سلسلة قضايا الفكر الإسلامي، ١٤، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م)، ص٢٣ ـ ٢٨، و٤٥ ـ ٤٧. ويوسف القرضاوي، **الأمة الإسلامية حقيقة لا وهم** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠م)، ص٩ ـ ١٣. وماجد عرسان الكيلاني، **الأمة المسلمة، مفهومها، إخراجها، مقوماتها** (عمّان: د.ن، د.ط، ١٩٩٢م)، ص١٥ ـ ٢٩.

فقط في اختيار أهل الحل والعقد من دون الانتخاب الحر الشامل لممثليها، وفي الوظائف قَصَر «نشر الإيمان» الذي هو «حفظ الدين» والدعوة إليه على الدولة، وهي وظيفة «الأمة».

وبشكل عام فإن الفكر الإسلامي الحديث ربط قوام «الأمة» وتحقُّق وجودها التام بالدولة، في حين أن الإسلام عندما جاء بأمة «الأمة» لم يقرنها بحتمية نظامية معينة، ومن هنا صارت قيمة عليا ثابتة لا تحبسها أطر سياسية جامدة. وبقاء أمة القرآن هو ببقاء النص المقدّس الذي أنشأها، «أما اختفاء الإمام فهو أمر وإن أضعف وحط من فاعلية الأمة... إلا أنه مع ذلك لا ينفي وجودها»[٥٥].

إن الأمة «كيان حيوي يتمتع بذاتية واستقلالية» بغض النظر عن المظهر النظامي أو المؤسسي له. إن الذي كفل استمرارية الأمة طبيعة التنشئة الإسلامية ذاتها، والأصول المرتبطة بها، حتى إن كانت العلاقة بين الأمة - ككيان جماعي - والخلافة - كرمز لهذه الجماعة وأداتها التنفيذية - هي علاقة تدعيم وتكامل، إلا أننا نرى أن الخلافة أو النظام السياسي لا ينشئ الجماعة السياسية التي تتمثل في الأمة، لأن الأمة قائمة وهي الأصل وهي التي تستطيع أن تفرز الأطر النظامية من دون أن تكون حبيستها، وهذا ما يعبر عنه بوصف العلاقة بين الأمة والقرآن بأن الأمة هي وعاء القرآن، أو على حد تعبير «لويس غارديه» أن الإسلام هو الأمة[٥٦].

وبالإضافة إلى ارتباط «الأمة» بالإسلام كدين فهي مرتبطة بتحققها بتجربة الإسلام التاريخية، وهي قائمة وفق جدل العلاقة المتداخلة والمتساندة، بين «المعنى الديني والمعنى الاجتماعي التاريخي للأمة في التكوين النفسي الثقافي الذي تحمله المجتمعات العربية من تاريخها الطويل، القديم والحديث. فالمعنيان يتداخلان ويتساندان، بحيث إن ما يفتقر إليه المعنى الديني من تجاوب وتطابق في الواقع القائم يوفره بشكل ما المعنى الاجتماعي التاريخي، وإن ما يفتقر إليه هذا الأخير من عمق تراثي ودفع صوفي يقدمه المعنى الديني، بشكل صريح أو ضمني، من هنا الغنى الهائل

---

(٥٥) منى أبو الفضل، **الأمة القطب**، مصدر سابق، ص٢٣ - ٢٤.

(٥٦) المصدر نفسه، ص٤٣.

المخزون في لفظ الأمة»[٥٧].

ثانياً: حكومة إسلامية لادينية

بعد أن بيّنا أن إقامة نظام الحكم الإسلامي كما هو عند البنّا واجب ديني وضرورة اجتماعية طبيعية، نحاول رصد وظائف هذا النظام السياسي الإسلامي، سواء كانت وظائف دنيوية أو دينية.

يؤكد البنّا أن الوعي بطبيعة الانتماء إلى جماعة الإخوان المسلمين والبيعة لمرشدها تلتزم فهم أمور عديدة: منها المهام المنوطة بنظام الحكم الإسلامي وواجباته، الذي لا يكون إسلامياً بحق إلا إذا حققها، فيقول: «والحكومة الإسلامية. . .، منفِّذه لأحكام الإسلام وتعاليمه. . .، ومن واجباتها صيانة الأمن وإنفاذ القانون، ونشر التعليم، وإعداد القوة، وحفظ الصحة، ورعاية المنافع العامة، وتنمية الثروة وحراسة المال، وتقوية الأخلاق، ونشر الدعوة، ومن حقها متى أدت واجبها الولاء، والطاعة، والمساعدة بالنفس والأموال، فإذا قصّرت، فالنصح والإرشاد، ثم الخلع والإبعاد، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[٥٨].

وفي سياق دعوته لإقامة «الدولة الإسلامية» الحرة في مصر، حدد البنّا مهامها بأن «تعمل بأحكام الإسلام وتطبِّق نظامه الاجتماعي، وتعلن مبادئه القويمة، وتبلغ دعوته الحكيمة للناس»[٥٩]، وفي ندائه للشباب يؤكد سعيه لإقامة «الحكومة الإسلامية»: «التي تقود الشعب إلى المسجد، وتحمل به الناس على هدي الإسلام»[٦٠]، رافضاً الاعتراف بأي نظام حكومي لا يستمد وظيفته من الإسلام[٦١].

ويتضح من نص البنّا أن وظيفة الدولة/الحكومة وواجباتها يمكن أن نلخّصها بـ«تحقيق الأمن، ونشر الإيمان». والشق الأول يتعلّق بشتى الجوانب

---

(٥٧) ناصيف نصّار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي (مكتبة الفكر الاجتماعي، بيروت: دار أمواج، ط٤، ١٩٩٢م)، ص١٣ ـ ١٤.

(٥٨) حسن البنّا، مجموعة الرسائل، ص٢٢٥.

(٥٩) المصدر نفسه.

(٦٠) المصدر نفسه، ص٤١٩.

(٦١) المصدر نفسه.

الدنيوية، من تحقيق التنمية المنشودة، والإصلاح الشامل، ونشر التعليم، وتنفيذ القانون ورعاية المنافع العامة، وغير ذلك من مصالح الاجتماع السياسي الشامل للناس.

والشق الثاني الذي يتكرر في نص البنّا وأسميناه «نشر الإيمان»، ويسميه بنشر الدعوة، والإعداد للجهاد، وكلتا المهمتين لا تتم إلا على أساس الإسلام وهديه وشريعته، ذلك لأن مهمتها الرئيسة هي تطبيق الشريعة، وإقامة العدل ورفع الظلم.

إن الدولة/الحكومة بحسب البنّا هي الدولة التي تشهد على إقامة الشرعية الإلهية، ونشر الدعوة، وعليه فهي دولة رسالة، وهو ما يؤكد أن لها وظيفةً دينيةً خالصةً بالإضافة إلى مهامها الدنيوية، ولكن هل هذه المهمة الدينية تجعلها دولة دينية، أو أنها تمارس سلطتها باسم الله والدين؟

تبدو مهمة الدولة في نشر الإسلام وتبليغ دعوته الحكيمة للناس وهداية الناس جميعاً برأي البنّا شرطًا من شروط إسلامها الصحيح، وإيمانها الصادق، وإن من واجبها بمقتضى إسلامها «أن تدعو الدنيا باسم الإسلام. . . ، وأن تسوقها سوقاً إليه»[٦٢]. وهذه الوظيفة تتجاوز الوظيفة التي نُصَّ عليها في المرجعيتين الفقهية والسلطانية وهي أن من وظيفة الإمامة أو الخلافة «حفظ الدين وسياسة الدنيا»، ذلك لأن نشر الدعوة وهداية الناس لا يقف عند حدود حفظ الدين، وتطبيق أحكامه، وإنفاذ حدوده[٦٣]، بل تتجاوز ذلك إلى الدعوة إلى دخول الناس في الدين الإسلامي. وباعتبار دولة البنّا دولة دعوة ورسالة، وحاملة رسالة إلى العالم، يلجأ من خلالها إلى القياس على تجارب غربية ليتساءل: «عجيب أن تجد الشيوعية دولة تهتف بها، وتدعو لها، وتنفق في سبيلها، وتحمل الناس عليها، وأن تجد للفاشستية والنازية أمماً تقدِّسها، وتجاهد لها، وتعتز باتباعها، وتخضع كل النظم

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص٣١٨. ويقول البنّا «نريد. . . ، أن نعلن دعوتنا إلى العالم، وأن نبلّغ الناس جميعاً، وأن تعم بها آفاق الأرض، وأن نُخْضِع لها كل جبار، حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله» (ص٤١٢).

(٦٣) يقول البنّا إن السبب الرئيس في تضليل أبناء الإسلام، وتعطيل الحدود الشرعية، وتحريف تعاليمه وأحكامه، هو «ضياع سلطة الإسلام السياسية»، المصدر نفسه، ص٤١٧.

الحيوية لتعاليمها. . .، ولا تجد حكومة إسلامية تقوم بواجب الدعوة إلى الإسلام، الذي جمع محاسن هذه النظم جميعاً وطرح مساوئها، وتقدِّمُه لغيرها من الشعوب كنظام عالمي فيه الحل الصحيح الواضح المريح لكل مشكلاتها»[٦٤]، مؤكداً أن هذه الدعوة إلى الإسلام هي «فريضة لازمة، وأوجبها (الإسلام) على المسلمين شعوباً وجماعات قبل أن تُخْلَق هذه النظم»[٦٥].

والسؤال الذي نطرحه: من المسؤول عن حماية الإسلام، أو «حفظ الدين» بمصطلح التراثيين؟ هل هي الأمة أم الدولة؟ ولماذا لم يَضِعْ الإسلام وحافظ المسلمون على إسلامهم على الرغم من غياب دولتهم؟ إن علاقة الأمة بالدعوة أقوى من علاقة الدول بالدعوات وإن عملت الدول على جلب المنافع ودفع المضار، ولكن البنّا يختزل الأمر في الدولة كممثل شرعي للإسلام، ففي رسالته التي وجهها إلى الملك فاروق الأول وإلى العرب والمسلمين وزعمائهم وقادتهم، في العام ١٣٦٦هـ يؤكد «اعتبار الدولة ممثلة للفكرة وقائمة على حمايتها، ومسئولة عن تحقيق أهدافها في المجتمع الخاص، وبلاغها إلى الناس جميعاً»[٦٦].

ولكن ما سبيل الدولة/الحكومة إلى القيام بهذه الدعوة؟ هنا تأتي المسألة الأهم وهي قضية الجهاد، ذلك أن البنّا يعتبر الجهاد والإعداد له من أهم وظائف الدولة، وأما غاية هذا الجهاد فتبدو جليَّة في هذا النص الذي يقول فيه البنّا:

«﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، ويوم قرر الإسلام هذا، قرر الطريق العملي إلى حماية هذه الحرية، فافترض الجهاد بالنفس والمال، وجعله فرض كفاية لتأمين الدعوة، وفرض عين على أبناء الأمة كلهم لرد العدوان عن الوطن إذا واجهته قوات الغزاة من غير المسلمين»[٦٧]،

(٦٤) حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ص ص٣١٨ ـ ٣١٩.

(٦٥) المصدر نفسه، ص٣١٩.

(٦٦) المصدر نفسه، ص٢٠٥. ولكن البنّا يقول في موطن آخر: «الإسلام. . .، يَعْتَبر الأمة الإسلامية أمينة على رسالة الله في أرضه» (ص٣٤٧). ولكن لا فرق ما دامت الدولة/الحكومة، هي أجيرة عند الأمة وتابعة لها تنفذ إرادتها.

(٦٧) المصدر نفسه، ص٣٤٧. ويقول في موطن آخر: «الجهاد في سبيل الدعوة =

ويقول في موطن آخر: «نحن نريد... الدولة التي تقود الدول الإسلامية...، ثم تحمل علم الجهاد ولواء الدعوة إلى الله، حتى تُسعد العالم بتعاليم الإسلام»[٦٨].

وبذلك فإن الجهاد الذي ستغزو به الدولة الإسلامية العالم من جديد، وتفتح أقطار الدنيا هو لنشر الدعوة وحمايتها[٦٩]، ولكن البنّا يوافق في بيان وظيفة الجهاد الرأي القائل إن الجهاد لا يقوم به الأفراد أو الهيئات، بل «الحكومة هي المسئولة عنه أولاً وآخراً...، وهذا واجب الحكومة قطعاً»[٧٠]، ويوافق الاتجاه الفقهي التقليدي في تقسيم الجهاد إلى جهاد هجومي، وهو «فرض كفاية» يقوم به الجيش في الدولة الحديثة، وليس فرضاً على كل الأفراد. وجهاد «فرض عين»، ويتحقق في حال هوجمت الدولة الإسلامية وأراضيها، ويسمى الجهاد الدفاعي.

حرص البنّا في دعوته إلى نظام الحكم الإسلامي أن ينفي عنه ظلال الحكم الديني الذي مارسته الكنيسة الأوروبية، معتبراً أن مصطلح «رجال الدين» هو مصطلح غربي سرى إلينا تقليداً لهم، وهو من التعبيرات التي «لا تنطبق ولا تتفق مع عُرْفنا، فإنها إن كانت في الغرب خاصة «بالإكليروس»، فإنها في العُرْف الإسلامي تشمل كل مسلم، فالمسلمون جميعاً من أصغرهم لأكبرهم «رجال دين»»[٧١]. ويشير البنّا إلى أن الكنيسة الأوروبية بعدما هُزمت من قبل الدولة القومية في أوروبا تمَّ إلزام رجالها المعابد والأديرة، وحصر عملهم في «نطاق ضيق من شؤون الحياة، لا يخرجون عنه، ولا يتطلَّعون إلى سواه، ولم تُبْق أوروبا على المسيحيين إلا كتراث تاريخي»[٧٢]، وهذا الوصف كما يبدو، وبغض النظر عن مدى دقته، يخالف تصور البنّا

= الإسلامية فضلاً عن الاحتفاظ بمقدسات الإسلام، فريضة أخرى فرضها الله على المسلمين، كما فرض عليهم الصوم والصلاة والحج والزكاة» (ص١٣٨).

(٦٨) المصدر نفسه، ص٣٤٧.

(٦٩) المصدر نفسه، ص٣١٢ و٣١٥، والألفاظ من «غزو» و«فتح» هي للبنّا. ويقول في موطن آخر: «فرض الله الجهاد على المسلمين لا أداة للعدوان، ولا وسيلة للمطامع الشخصية، ولكن حماية للدعوة، وضماناً للمسلم، وأداة للرسالة الكبرى التي حمل عبئها المسلمون» (ص٥٤).

(٧٠) المصدر نفسه، ص٣٥٠.

(٧١) المصدر نفسه، ص١٩٠.

(٧٢) المصدر نفسه، ص٢١٨.

لدور «رجال الدين» في الإسلام، أو لطبيعة الإسلام التي تشمل الدين والدنيا.

وتبقى مسألة نفي طبقة «رجال الدين» في الإسلام ليست كافية في ظننا لاستبعاد صفة الدولة الدينية عن نظام حكمه. ولكن ما ينفي ذلك هو طبيعة الحكومة الإسلامية التي نادى بها البنّا، التي اقتربت في شكلها من نموذج الحكم النيابي المدني، القائم على وجوب الشورى، وحرية الاختيار والانتخاب، ونيابة الحاكم عن الأمة، وغيرها من القواعد.

ثالثاً: مرجعيات

نلاحظ من تتبع نمط الاستشهاد والحِجَاج لدى البنّا في نصه السياسي، مع قلّة الشاهد[73]، أنه يلجأ إلى الاحتماء بالمرجعية النصيّة، ممثلة بنصّي القرآن الكريم والسنة النبوية، في المرتبة الأولى، وبشكل أساس ومباشر، سواء في عناوين النصوص والمقالات، أو في متن النصوص، وهذا التوجّه ينص عليه البنّا بالقول: «القرآن الكريم والسنة المطهرة مرجع كل مسلم في تعرّف أحكام الإسلام»[74]، وذلك من دون المرور بالواسطة الفقهية أي المرجعية الفقهية ممثلة بأقوال الفقهاء. وهو الأمر الذي نقع عليه لدى عموم الحركة الإسلامية[75]؛ إذ نجدها تنهج أسلوب التلقي المباشر من النصوص التأسيسية للدين، لأن النص الحركي الذي أسسه حسن البنّا، واقتفى أثره الإسلاميون، هو في جوهره نص اعتراضي ـ سواء من جهة الأهداف، أو الحراك، أو الموقف ـ على المؤسسة الفقهية التقليدية.

---

(٧٣) مع ملاحظة أن الشاهد القرآني والحديثي في النص السياسي قليل جداً، ويقع إما في إطار التوجيهات العامة المتعلّقة بقواعد العدل والحكم واتباع الحق ومقاومة الظلم وغير ذلك، أو في حدود المسلك الأخلاقي الذي يتم استثماره سياسياً، أو بعض القصص القرآني التاريخي لاستخلاص العبر.

(٧٤) ويقول في موطن آخر: «وعمادنا . . . كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والسنة الصحيحة الثابتة عن رسول الله (ﷺ)، والسيرة المطهرة لسلف هذه الأمة، لا نبغي من وراء ذلك إلا إرضاء الله، وأداء الواجب وهداية البشر، وإرشاد الناس»، حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ص٤١٧. وراجع في المعنى عينه، المصدر نفسه، ص١٢٥ ـ ١٢٧.

(٧٥) انظر على سبيل المثال نصوص كل من صالح سرية، وشكري مصطفى، ومحمد عبد السلام فرج، في: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح، الرافضون**، ج١.

وهذا لا يعني بالضرورة إهمال المرجعية الفقهية، بل هي تأتي في مرتبة متأخرة، ويتمُّ الرجوع إليها حال الحاجة إلى استثمارها في تأكيد التوجّه المطلوب تبنيه وإثباته باعتباره موقفاً أو رأياً شرعياً، يحمل القدر الكافي من الصواب والحقيقة حتى يتبنّاه الأتباع. وأولوية المرجعية النصيّة تتمُّ بآلية الاستشهاد المباشر لدى البنّا، دون حاجة في أغلب الأحيان إلى شرحها، أو بيان أوجه تفسيرها؛ إذ يتمُّ التعامل مع معناها الذي يتلقاه المتّبع أو المتلقّي باعتباره معنىً منجزاً وواضحاً. حتى إن البنّا لا يأتي بتفاسير المفسرين لهذه الآيات لأن وضع الدليل النصّي في هذه الحالة في معرض التأويل الظنّي باختلاف الآراء في تفسيره يُضعِف غرض الاستشهاد به، وهو الجزم على ما سبقه أو لحقه من رأي. ويتحوّل النص هنا إلى شاهد على صدق الموقف والرأي المتخذ وشرعيته وليس العكس، أي يغدو النص متخلفاً عن الرأي لا سابقاً له ومؤسساً لمعناه.

وتَظهر تلك الآلية سواء في مقدمة النصوص أو في متنها أو في خاتمتها، وبلا تعليق يُذكر على معناها. وسنأخذ نصاً تناول فيه البنّا شكل العلاقة المستوجبة على عضو «الجماعة» داخل الاجتماع السياسي للمسلمين، كعينة تحليلية لهذا المنهج.

يقول البنّا في معرض بيان معنى صفة التجرّد التي هي ركن من أركان البيعة العشرة[٧٦]، لكل شخص يريد أن يلتحق بجماعة الإخوان المسلمين وأن يتّصف بها:

«وأريد بالتجرّد أن تُخْلِص لفكرتك مما سواها من المبادئ والأشخاص، لأنها أسمى الفكر وأجمعها وأعلاها: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البقرة: ١٣٨]، ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾ [الممتحنة: ٤]. والناس عند الأخ الصادق واحد من ستة أصناف، مسلم مجاهد، أو مسلم قاعد، أو مسلم آثم، أو ذمي معاهد، أو محايد، أو محارب. ولكل حُكْمه في ميزان

---

(٧٦) وهي: «الفهم، والإخلاص، والعمل، والجهاد، والتضحية، والطاعة، والثبات، والتجرّد، والأخوّة، والثقة». حسن البنّا، مجموعة الرسائل، ص٧.

الإسلام، وفي حدود هذه الأقسام توزن الأشخاص والهيئات ويكون الولاء أو العداء»[٧٧].

في البداية نلاحظ كيف تمَّ وضع الآيات من دون شرح لها أو تفسير لمعناها، وواضح أن الغرض المستور من الإتيان بالآيات كشاهد هو إثبات ما تقدم من رأي، وما ألحقه خلف الآيات من رأي سطّره في شرح معنى صفة التجرّد.

وتبدو المشكلة الكبيرة هي مدى مطابقة الشواهد ودلالاتها على المعنى الذي أراده فيما نص عليه، وهو دعوة عضو الإخوان إلى أن يخلص للجماعة ومبادئها، ويقدمها على ما دونها من المبادئ والأشخاص والأفكار والهيئات، بدعوى أنها أسمى وأرفع من غيرها. وما زلنا هنا نتحدث عن دعوة جماعة الإخوان بصفتها جماعة حزبية لديها اجتهاد خاص في مقاربة الإسلام وطبيعته وأهدافه، إلى جوار العديد من الجماعات والأحزاب والدعوات والهيئات. والمقصد نجمله بما نطلق عليه «النقاء الفكري والتنظيمي»: الفكري لجهة المبادئ والقناعات والتصورات، والتنظيمي لجهة العلائق والصلات.

وإذا كانت الآية الأولى التي تمّ الاستشهاد بها تتحدث عن صبغة الله التي هي بتفسير العلماء دينُ الحنيفية السمحة، دين الفطرة السوية، دين الله الحق والخاتم، الذي هو الإسلام عقائدياً لا تشريعياً، الذي سار على هديه كل الأنبياء كما في سياق الآيات السابقة على الآية محل الشاهد، من لدن نوح إلى إبراهيم وذريته من الأبناء الآخرين، وصولاً إلى موسى وعيسى. فما الصلة بين ما سبق ودعوة الإخوان؟، هل هي صبغة الله أم هي اجتهاد خاص داخل مجتمع المسلمين؟ وهل انتسابها إلى الإسلام ديناً يعطيها تلك الصفة حتى تغدو تمثّل صبغة الله؟ وما الذي يمثله باقي المسلمين والجماعات الإسلامية الأخرى إذاً؟

إن الآية وفق سياقها تتحدث عن دعوة البعض للمسلمين أن يكونوا يهوداً أو نصارى كي يكونوا مهتدين، والقرآن يؤكد أن هذا قول المشركين،

(٧٧) المصدر نفسه، ص١٧ ـ ١٨.

وأن إبراهيم لم يكن يهودياً ولا نصرانياً بل حنيفاً مسلماً، وتلك هي صبغة الله، فكيف بجماعة إسلامية لا تقف في مواجهة جبهة من المشركين بل هي في مجتمع إسلامي، يجاورها فيه عدد من الاجتهادات الحزبية الإسلامية الأخرى، وأيّاً كانت درجة إسلام المجتمع، أو صواب الاجتهادات الأخرى وخطؤها فإنه لا يُحكم عليه بالشرك، أو أن توضع قواعد الولاء والعداء على أساس ذلك.

وضمن السياق نفسه تأتي الآية الثانية التي أُهملت دونما تعليق أو إشارة، لتعزّز المعنى المقصود نفسه من قبل البنّا عن التجرد. تحذِّر الآية وبحسب سياقها المسلمين من أن يتخذوا أعداء الله أولياء لهم فيقوموا بمودتهم، وهم من كفروا بالله وأخرجوا النبي والمسلمين من ديارهم ويحرصون على أن يعود المسلمون كفاراً، وإن ظفروا بهم بطشوا بهم وآذوهم، وهنا يأتي الله جلَّ وعلا بقصة نبيه إبراهيم المؤمن (عليه السلام) مع أبيه المشرك كنموذج لعدم طاعة أي إنسان ولو كان الأب إذا ما دعا إلى الكفر بالله ومعصيته، وأن العلاقة في هذه الحالة تكون قاعدتها العداوة والبغض للكفر ودعاته.

والسؤال هنا: ما صلة معنى الآية بصفة تجرد العضو «الإخواني»؟ هل الإخوان يعيشون داخل مجتمع كافر وهل من أحد يدعوهم إلى الكفر؟ إن البنّا لم يُكمل الآية التي تقول: ﴿إِلَّا قَوْلَ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَآ أَمْلِكُ لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍۢ﴾ [الممتحنة: ٤]، والتي تؤسِّس لعلاقات من الصحبة الحسنة مع أولئك المشركين إذا ما كانوا من الأقرباء كالآباء، ليقدم نموذجاً رائعاً في رحمانية الاجتماع الإسلامي ولا يؤسس للقطيعة التامة، وهو ما أفادته الآية التي تتحدث عن الوالدين الكافرين: ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ﴾ [لقمان: ١٥].

ثم نتساءل: ما الأثر النفسي الذي ستتركه تلك الآيات على نفس «الإخواني» ومواقفه تجاه عموم المسلمين داخل المجتمع وهو مطالب بالتجرد لدعوة الإخوان؟ ألا يؤسِّس هذا السياق النصي بشواهده للعداوة والبغضاء كما تطالب الآية؟ ولكن، للمسلمين ممن هم ليسوا من «الإخوان»! وأي عزلة شعورية، واستعلاء تنظيمي وحزبي، وتفاصل علائقي داخل الاجتماع الواحد يؤسِّسه ذلك النص؟

وإمعاناً في ترسيخ هذا الاستعلاء وتلك القطيعة، يقوم النص بتقسيم عموم الناس داخل المجتمع إلى أصناف ستة، وهو تقسيمٌ على «الإخواني» الالتزام به، ويحدد علاقته ومواقفه وفقه، وإلا فهو لن يتَّسم بصفة الصدق، ولا يكون جديراً بصفة «الأخ الصادق». وهذه الأصناف تتوزع على المسلمين، ومنهم المجاهد والقاعد والآثم، والذمي، ومنهم المعاهد والمحايد والمحارب. وكي لا نطيل الوقوف عند هذا الشاهد نختم بالتساؤل: كيف يتصرف «الإخواني» تجاه المسلم المجاهد الصادق البَر، الذي لا ينتمي إلى جماعة الإخوان أو تجاه جماعة تتَّصف بهذه الصفات وتخالف في الوقت نفسه اجتهادات «الإخوان» في النهج السياسي أو أية قضايا أخرى؟

المرجعية الأخرى الظاهرة والثاوية في متن نص البنّا هي التاريخية الخاصة بالمرحلة النبوية فالراشدة فالأموية فالعباسية، ففي إثبات وجود أركان نظام الحكم الإسلامي التي ذكرها، من مسؤولية الحاكم، ووحدة الأمة، واحترام إرادتها، يأتي بالشاهد التاريخي من عهد الخلفاء الراشدين، بسرد أقوالٍ لعمر بن الخطاب وأبي بكر الصديق، إضافة إلى عهد ولاية عمر بن عبد العزيز، تؤكد مسؤوليتهم تجاه الأمة واحترام إرادتها(٧٨).

والمرجعية الفقهية الخاصة بنتاج الفقهاء، سواء أكان هذا النِّتَاج تبياناً للأحكام المقررة، أو اجتهاداً مذهبياً خاصّاً، أو آراءً، وكل ذلك في المسألة السياسية، فيرجع مثلاً إلى أقوال الإمام الغزالي في طبيعة العلاقة بين الشريعة والمُلْك(٧٩). ويشير إلى ما صنّفه أبو الحسن الماوردي في كتابه **الأحكام السلطانية**، وتقسيمه الوزارات إلى وزارتَيْ تفويض وتنفيذ، ليقرر أن وزارة التنفيذ التي تكون تابعة لرئيس الدولة هي عين ما قرره دستور الولايات المتحدة الأمريكية من «تحمّل رئيس الدولة المسؤولية واعتبار الوزارة تابعة له في ذلك»(٨٠). واعتمد على فقهاء عديدين من المذاهب كافة ونقل عنهم:

---

(٧٨) راجع: حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ص٣٦٣ ـ ٣٦٥.

(٧٩) المصدر نفسه، ص٣٥٨.

(٨٠) المصدر نفسه، ص٣٦٨ ـ ٣٦٩. والنص كاملاً: «على أنه لا مانع في النظام النيابي من تحمل رئيس الدولة المسؤولية، واعتبار الوزارة تابعة له في ذلك، كما قرر ذلك دستور الولايات المتحدة. والغريب أن تشير كتب الفقه الإسلامي إلى هذا الوضع أيضاً، وتسمي هذه الوزارة =

كالشافعي، ومالك، والنووي، وابن حزم، والشوكاني، وأبي يعلَى الفراء الحنبلي، والقلقشندي، وأبي يوسف، وأبي عبيد، ويحيى بن آدم، وغيرهم في قضايا عديدة[٨١].

والملاحظ أن جُلّ ما يُنقل عن الفقهاء في باب السياسة هي آراء لشكل نظام الحكم في الإسلام ومسمياته، وليست أحكاماً شرعية مستنبطة من الأدلة الأصولية، ضمن آليات الاستنباط المقررة لدى الأصوليين. وهو الأمر ذاته في المسميات التي يتواضع عليها بعض العلماء لبعض الأجهزة أو الهيئات السياسية كـ«أهل الحل والعقد»، أو «مجلس الشورى»، وغير ذلك.

وأما المرجعية الغربية فهي حاضرة في نص البنّا وبارزة، اقتباساً وشاهداً، تعديلاً لها وإضافة عليها وفق ما يرى فيها موافَقَةً للإسلام أو مُخالَفَةً له، ولكن وقبل عرض هذه المرجعية ومثالها، لنقف على رؤية البنّا للغرب والفكر الغربي ونتاجاته.

قدم البنّا في قراءته وتصوّره للغرب عدة صور شكّلت لدى عموم الإسلاميين ساحة رحبة لتدافع رؤى مضطربة في الموقف والتقييم.

فعلى المستوى الأخلاقي هناك الإدانة الواضحة لما عليه الغرب الأوروبي من مدنية مادية مفلسة أخلاقياً في كل مظاهر حياته ونظمه ومناهجه، وهي مادية تجسّد «طريق الشهوات والزخرف»[٨٢]. وإن ما أنتجه المجتمع الأوروبي من مظاهر مادية بحتة أدّت إلى «فساد النفوس، وضعف الأخلاق، والتراخي في محاربة الجرائم»[٨٣]. وبذلك فقد أثبتت هذه المدنية عجزها التام عن تأمين المجتمع الإنساني، وإقرار الطمأنينة والسلام، وإسعاد الناس، على الرغم من حقائق العلم والمعرفة، والغنى والثراء[٨٤].

وعلى مستوى الموقف من العلاقات السياسية معه، ونزعته

= «وزارة التنفيذ»، فيقول الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية أيضاً: «وأما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف، وشروطها أقل، لأن النظر مقصور فيها على رأي الإمام وتدبيره».

(٨١) راجع على سبيل المثال: حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ص٤٩ ـ ٥٤.

(٨٢) المصدر نفسه، ص١٩٠.

(٨٣) المصدر نفسه، ص٢٢٠.

(٨٤) المصدر نفسه، ص٢٢٠.

الاستعمارية، فقد اتسمت المقاربات بالمنزع النضالي والمقاوم؛ إذ لم تغب صورة هذا الغرب صاحب السياسات «الجائرة الطامعة»، الذي يظلم ويجور ويطغى. وفي هذا السياق يتمُّ استحضار ما عمد إليه الغرب الاستعماري من نشر موجة حياته المادية بمظاهرها الفاسدة في جميع بلاد المسلمين التي احتلها، في الوقت الذي حال فيه دون الأمم وعناصر الصلاح والقوة، من المعارف والعلوم والصناعات والنظم النافعة، وتمَّ ذلك بالدهاء السياسي والسلطان العسكري(٨٥). وتمكّنه «من أن يغير قواعد الحكم والقضاء والتعليم، وأن يصبغ النظم السياسية والتشريعية والثقافية بصبغته الخاصة في أقوى بلاد الإسلام (مصر)»(٨٦). وتمَّ أيضاً استحضار طرق الغزو الغربي للمجتمعات الإسلامية في التعليم والأخلاق والثقافة والفنون وهو «أخطر من الغزو السياسي والعسكري»(٨٧).

أما على المستوى الثقافي والعلمي فإن المقاربات عموماً أسّست للمنازع التوفيقية المضطربة، وعلى الرغم من أن الغرب أنتج «المبادئ الهدامة»، من النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية(٨٨)، إلا أن موجة التقليد الكبيرة للغرب داخل المجتمعات العربية والإسلامية التي رأت إغراء الغرب ـ سواء في بعض أوجه حياته وثقافته، أو في تقدمه العلمي والصناعي ـ دفعت البنّا والإسلاميين من بعده إلى إجراء تسوية ما، قوامها «أخذ النافع وترك الضار».

في الوجه الأول يظهر البنّا في موقفه الأصلي الثابت من أن طريق الإسلام وأصوله وقواعده وحضارته ومدنيته، هي طريق «عزة ومَنَعة وحق وقوة وبركة واستقامة وثبات وفضيلة ونبل»(٨٩) هو الطريق الذي يجب أن يُسْلَك، وأن توجّه إليه الأمة حاضراً ومستقبلاً، وأنه لا بد للعالم من السير في هذا الطريق الذي فيه حل لمشاكله(٩٠). يظهر مصرّاً على «أن نبني حياتنا

(٨٥) المصدر نفسه، ص٢٢٠.
(٨٦) المصدر نفسه، ص٢٢١.
(٨٧) المصدر نفسه، ص٢٢٢ ـ ٢٢٤.
(٨٨) المصدر نفسه، ص٢٢٠.
(٨٩) المصدر نفسه، ص١٩٠.
(٩٠) المصدر نفسه، ص١٦٦.

على قواعدنا وأصولنا ولا نأخذ من غيرنا، وفي ذلك أفضل معاني الاستقلال الاجتماعي والحيوي بعد الاستقلال في السياسة»[٩١]. وأن يتمَّ الابتعاد عن طريق الغرب «الجاهلي...، والمتآمر...، والمادي...، والمفلس»[٩٢]، الفاسد والاستعماري الذي لا يدين بدين الحق، بل وأن تُواجهَ موجة التقليد له، وأن تُدكَ صروح ماديته. وضمن هذا التوجّه الأصلي فإن البنّا لم يَرَ فرقاً ـ كحال الإصلاحية الإسلامية المتأخرة[٩٣] ـ بين السياسات الغربية الظالمة والثقافة الغربية، باعتبارهما وجهين لعملة واحدة وتصدران عن المصدر نفسه، وبالتالي تملكان الطبيعة العدوانية والمخربة ذاتها.

وفي الوجه الآخر، نجد تحدي التقليد من أبناء المسلمين للغرب، ودعاوى توفُّر نظم صالحة لدى الغرب وفق ما أشاع بعض المثقفين، دفع البنّا إلى الاستجابةَ لشيء من التسوية فيقول: «إن الإسلام لا يأبى أن نقتبس النافع وأن نأخذ الحكمة أنى وجدناها»[٩٤]، ولكنه يعود لتردده ليصل نصه مباشرة إلى القول: «ولكنه يأبى كل الإباء أن نتشبّه في كل شيء بمن ليسوا من دين الله على شيء، وأن نطرح عقائده وفرائضه وحدوده وأحكامه، لنجري وراء قوم فَتنتهم الدنيا واستهوتهم الشياطين»[٩٥].

من هنا يمكننا قراءة مدى حضور المرجعية الغربية، وتحديداً لجهة نُظُمها السياسية في نصّ البنّا، بين الأخذ بها تارة إلى حدود المطابقة، وبين حالات «التوقف والتبين» المتكرر، للقياس على الإسلام ومصالح المسلمين تارة أخرى.

والمثال الأكثر وضوحاً في هذه المرجعية يتضح في نقاش البنّا لنموذج ونظام الحكم النيابي؛ إذ نجد «أن حسن البنّا كان إيجابيّاً تجاه مسألة الدستور والخيار السياسي النيابي، وأنه دفع بحركة الإخوان المسلمين إلى المشاركة السياسية في الحياة العامة بعيداً عن أفكار وخيارات العنف،

(٩١) المصدر نفسه، ص١٦٦ ـ ١٦٧.
(٩٢) انظر للتوسّع: عبد المجيد البدوي، **مواقف المفكرين العرب**، مصدر سابق، ص٨٠ ـ ١١٩.
(٩٣) انظر: رضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر**، ص٣٦.
(٩٤) المصدر نفسه، ص٣٠٧.
(٩٥) المصدر نفسه، ص٣٠٧.

وخاصة قبل تأسيس «التنظيم الخاص»...، غير أن موقفه الإيجابي ذاك كان في جملة ما يعتقد أنه من صميم الإسلام، أي أن الدستور والتمثيل النيابي ليسا أفكاراً برّانية عن عقيدة الإسلام وشريعته؛ بل هما من تعاليمه حتى وإن بدا وكأن المسلمين يستقونهما من الغرب»[٩٦].

وتساءل البنّا ـ في سياق بيان حكم الإسلام من النظام النيابي ـ قائلاً: «إننا نقلنا هذا النظام النيابي الذي تعيش حكومتنا في ظله عن أوروبا، فإلى أي مدى ينطبق على الإسلام؟ وما الذي أفدناه منه منذ طبّق في عهده الأخير في بلادنا»[٩٧].

في البداية يقول: إن النظام النيابي يقوم على مسؤولية الحاكم، وسلطة الأمة، واحترام إرادتها، وذلك وفق إقرار «علماء الفقه الدستوري»، وهي ذات الدعائم الثلاثة للحكم الإسلامي التي ذكرها سابقاً، كما يقوم على الحزبية، ولأن الحزبية ـ في اعتقاده كما يقول ـ عرف وليست أصلاً في قيام هذا النظام، يمكن تطبيق النظام من دون هذه الحزبية ومن دون إخلال بقواعده الأصلية السابقة[٩٨].

لذلك، وبعدما قرر القرب إلى حد المطابقة بين النظامَيْن يصل إلى نتيجة مفادها أن «ليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، ... وليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه»[٩٩].

ولأن الدستور المصري وُضع وفق هذا النظام النيابي، رأى البنّا «أن القواعد الأساسية التي قام عليها... لا تتنافى مع قواعد الإسلام، وليست بعيدة من النظام الإسلامي ولا غريبة عنه»[١٠٠] أيضاً. وأنه لا يعاني إلا قصوراً في بعض عباراته وسوءاً في التطبيق، وتقصيراً في حماية القواعد الأساسية التي جاء بها الإسلام وقام عليها الدستور[١٠١]، ويعرض البنّا

(٩٦) عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مصدر سابق، ص١٣٥.
(٩٧) حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ص٣٦٥.
(٩٨) المصدر نفسه، ص٣٦٦.
(٩٩) المصدر نفسه.
(١٠٠) المصدر نفسه.
(١٠١) المصدر نفسه، ص٣٣٦. ويقول في موطن آخر: نحن نسلّم بالمبادئ الأساسية للحكم =

لـ«مسؤولية الحاكم» مبيّناً اشتراك النظامَيْن الإسلامي والنيابي في النظر إلى هذا الركن[١٠٢].

ولكنه ينتقد غموض الدستور بسبب عدم دقة عباراته وضبطه، فيما يتعلق بسلطة الوزراء وصلتهم بالشعب، وإجماله إجمالاً مخلّاً في بيان موقفه من رئيس الدولة و«مليك البلاد»، وأن ما جاء من نص يتعلّق بمسؤولية الوزارة باعتبارها السلطة التنفيذية كله غموض وعموم. ففي مادة يعلّق هذه السلطة بالملك، وفي مادة أخرى يعتبر مجلس الوزراء هو المهيمن وصاحب السلطة على مصالح الدولة، وأحياناً يجعل مسؤولية الوزراء أمام مجلس النواب وليس الملك، ليختم «أن هذه النقطة ـ وهي لب الأمر ـ تحتاج إلى إيضاح واستقرار، وهي القاعدة الأولى من قواعد «النظام الإسلامي» أو النيابي على السواء، وبغير ذلك لا يمكن أن تستقيم الأمور أو تسْلم»[١٠٣].

وفي حين أكد البنّا موافقة الدستور المصري في جوهره للتصور الإسلامي في الحكم، بنصّه على أن «دين الدولة الإسلام»، إلا أنه نبّه إلى مخالفة بعض القوانين التي تسير عليها المحاكم مع ما جاء به الإسلام[١٠٤]. وهذا التحفّظ على القوانين لا يخالف موافقته للدستور، بل في هذا الموقف «تماسكٌ منطقي وانسجام مع المقدمات التي صدر عنها؛ فمتى ما اعتبرنا النظام الدستوري والنظام الإسلامي نظاماً واحداً ساغ القول: إن القوانين الموضوعة للتعبير عن مبادئ الدستور لا يمكن إلا أن تكون إسلامية، وإلا فهي لا تعبّر في شيء عن روح الدستور وقواعده»[١٠٥].

= الدستوري باعتبارها متفقة بل مستمدة من نظام الإسلام، وإنما نَنْقُد الإبهام وطرائق الإنفاذ (ص٢٧٦).

(١٠٢) المصدر نفسه، ص٣٦٧ ـ ٣٦٩.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص٣٦٩ ـ ٣٧١.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص٣٦٧. ولذلك فقد دعا البنّا في رسالة التعاليم التي وضح فيها شروط البيعة الصحيحة للجماعة، وواجبات هذه البيعة، إلى «أن تقاطَع المحاكم الأهلية وكل قضاء غير إسلامي» (ص٢٣).

(١٠٥) عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مصدر سابق، ص١٣٨. ويقول البنّا: «إن الأمة التي تقول في أول مادة من مواد دستورها: إن دينها الرسمي الإسلام، يجب أن تضع بقية المواد على أساس هذه القاعدة، وكل مادة لا يسيغها الإسلام، ولا تجيزها الأحكام يجب أن تحذف حتى لا يظهر التناقض في القانون الأساسي للدولة»، حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ص١٤٨.

أما العملية الانتخابية في النظام النيابي فقد نظر إليها البنّا باعتبارها تعبيراً عن احترام رأي الأمة، ووجوب تمثيلها، واشتراكها في الحكم اشتراكاً صحيحاً[١٠٦]. ولكنه لم ينظر إلى هذه العملية كتعبير عن حق الترشّح والانتخاب الفردي، بقدر كونها آلية تنظيمية تساهم في اختيار «أهل الحل والعقد»[١٠٧]، وتجسّد النموذج التاريخي القائم على مفهوم الجماعة أكثر من «الفردَنَة». وفي هذا السياق غاب مفهوم الاستفتاء مثلاً عند البنّا باعتبار النواب هم من يمثلون الأمة ولا يصلح أن يُسأل الجمهور عن رأيه إلا عبر نوّابه.

ولا يقف البنّا كثيراً عند شكل هذه العملية الانتخابية إن كانت بطريقة مباشرة أو عبر مراحل، وإن كان له من اعتراض على نظام الانتخابات فهو يتعلق بممارسته في الواقع المصري، والعيوب في التطبيق، فالهدف تحقيق «اختيار الصالحين للنيابة عن الأمة. . .، وتحقيق فكرة تمثيل الأمة تمثيلاً صحيحاً»[١٠٨]؛ لأن قرارات البرلمان المصري «لا تعبّر عن رأي الأمة ولا عن رأي أكثريتها، ولا عن رأي أقلية محترمة من أبنائها، وإنما تعبّر عن رأي نسبة ضئيلة من مجموع مَن له حق الانتخاب»[١٠٩]. ولأجل ذلك نراه يؤكد على بعض الإصلاحات في قانون الانتخاب، إلا أنها ذات طابع أخلاقي وإجرائي، وقدم بعضاً منها، أهمها «الانتخاب بالقائمة، لا الانتخاب الفردي»[١١٠].

وبغض النظر عن النقاش حول جهد البنّا في تقريب النظام النيابي لصورة النظام الإسلامي في الحكم أو العكس، فإن هذا التقريب مهم لجهة تعزيز محورية الأمة، أو المسؤولية المباشرة للشعب في تسيير هذا النظام وإدارته، في مقابل نظرية الخلافة التي تكرّس مسؤولية الخليفة

---

(١٠٦) حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ص٣٣٧.

(١٠٧) لا يمكن أن يفهم أن الانتخابات المطلوبة ـ بحسب البنّا ـ يجب أن توصل إلى عضوية البرلمان «كل «أهل الحل والعقد»» كما توهم الأفندي. انظر: عبد الوهاب الأفندي، **الإسلام والدولة الحديثة** (لندن: دار الحكمة، د.ط، د.ت)، ص٩٥. والكتاب ترجمة للطبعة الانكليزية:

Who Needs an Islamic State.

(١٠٨) حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ص٣٧٨.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص٣٧٩.

(١١٠) المصدر نفسه، ص٣٨٠.

الفرد، أو في النظريات السلفية التي تغيّب دور الشعب، وتفترض تعارضاً بين حكم الإسلام القائم على حاكمية الكتاب وبين الحكم بالدساتير القائمة(١١١).

(١١١) يقول رضوان السيد: «احتاج «الإخوان المسلمون» المصريون ـ وهم الحركة الإسلامية الرئيسية في الوطن العربي منذ الثلاثينيات من القرن الماضي ـ إلى حوالى خمسين عاماً حتى قالوا أخيراً بـ«سلطة الشعب»، من دون أن يتخلّوا ـ بوضوح ـ عن رؤية «الحاكمية»، التي بلورها في أوساطهم سيد قطب والقرضاوي وآخرون. ففي وثيقتيهم عام ١٩٩٤م و٢٠٠٤م فرقوا بين «المرجعية العليا» التي بقيت إلهية ومصدرها الشريعة، والسلطة التي تدبّر شؤون الناس، وقد أوكلوها أخيراً إليهم». صحيفة **الحياة**، ٢١/٢/٢٠٠٥م.

ويقول حسن البنّا: «أيها الإخوان إن الباحث حين ينظر إلى مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخّص في المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها، وعلى الشورى، واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسؤولية الحكّام أمام الشعب، ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال، وبيان حدود كل سلطة من السلطات. هذه الأصول كلها يتجلّى للباحث أنها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم»، حسن البنّا، **مجموعة الرسائل**، ص٢٤٧.

وفق النص المتقدّم والنصوص الأخرى للبنا التي تقدّمت في متن البحث، فإن حديث السيد يغدو غير دقيق، فالبنّا ينادي بصيغة النظام النيابي والرقابة الشعبية، والانتخاب الحر المباشر، ومسؤولية الوزارات، وسلطة الأمة، واحترام إرادتها، مع الإشارة أيضاً إلى الفارق الواضح بين فكر البنّا السياسي، وفكر سيد قطب السياسي الذي يعتبر خروجاً عن النص التقليدي «للإخوان»، الأمر الذي حدا بالسلفية الجهادية لتبنيه والسير على هديه. أما القرضاوي فقد صرّح بأنه خالف البنّا في بعض اجتهاداته السياسية، إذ يقول: «وأنا شخصياً قد أجتهد في قضايا لم ألتزم فيها تماماً برأي الإمام البنّا. . .، وعلى هذا الأساس اجتهدت في قضايا الديمقراطية والتعددية وترشيح المرأة للمجالس النيابية، والتعامل مع غير المسلمين، وغيرها: اجتهادات قد تخالف اجتهاد إمامنا الشهيد (البنّا)». انظر: يوسف القرضاوي، **الإخوان المسلمون**، مصدر سابق، ص٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٩)
صورة الدولة وظل الخلافة
مفهوم الدولة الحديثة وإشكالاتها في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر

عبد الرحمن الحاج
كاتب وباحث من سوريا

على الرغم من أن التصنيفات التي يُؤَطَّر بها الإسلاميون عادة بين «إصلاحي» و«سلفي» و«جهادي» وغير ذلك، تنبني على أساس درجة انفتاحها على الشراكة في العمل السياسي وحقوق الإنسان فحسب، إلا أن البحث في طبقات الوعي السياسي للإسلاميين يكشف عن بنية مشتركة خضعت لتحولات عديدة ومستمرة منذ اللحظة الأولى التي تلقى فيها المسلمون «مفهوم الدولة» الحديثة إبان الحقبة الاستعمارية الأوروبية الأولى في العصر الحديث، ومن الصعب قبول تصنيفات قادرة على التمييز جوهرياً بين الإسلاميين على مستوى الفكر السياسي، ذلك أن المشكلة الجوهرية واحدة في هذا الفكر، أعني «مفهوم الدولة». وأزعم أن كل التباينات التي تسم الفكر الإسلامي على المستوى السياسي ترجع إلى الخلل نفسه وتتناسل عنه؛ لهذا السبب فإن القراءة التاريخية للفكر الإسلامي السياسي يجب أن تلحظ تحولات الوعي بمفهوم الدولة تحديداً، وتأثيرات الميراث السياسي الفقهي والتاريخي عليه، وحتى الآن فإن الدراسات المقدمة حول مفهوم الدولة لدى الإسلاميين[1] على أهميتها

(١) صدرت دراستان متخصّصتان بمفهوم الدولة لدى الإسلاميين، هما: **الإسلام والدولة الحديثة**، =

ما تزال محكومةً إلى حركة النتائج المترتبة على مشكلة مفهوم الدولة أكثر منها بمشكلة المفهوم ذاته.

أولاً: مقاربة تاريخية

لاهوت الخلافة ... الصورة والظل

تُقرأ عادة كتابات الإسلاميين على أنها خطابات متعددة في الفكر السياسي الحديث حتى وقت قريب، وإذا كنا شهدنا في السنوات الأخيرة تحولات جديدة في مفهوم الدولة الحديثة لدى الإسلاميين، فإننا لم نلحظ هذا الاختلاف بشكل واضح منذ وفادة مفهوم الدولة الحديثة ذاته في عصر النهضة[٢]؛ ففي عصر النهضة كان المُدْرَك من مفهوم الدولة ليس كياناً سياسياً مفارقاً للخلافة بقدر ما كان المجالَ التنظيمي، فالتنظيمات كانت المدرك الأول وربما الوحيد من مفهوم الدولة آنذاك، سواء أكان هذا عند رفاعة الطهطاوي، أم عند خير الدين التونسي (في موضوع الدستور)، أم كان قبل ذلك لدى «الوالي» محمد علي باشا[٣]، فقد كان معنياً بالولاية وطامحاً إلى توسيعها على مبدأ لا يختلف أبداً عن مبدأ «الحدود المفتوحة» غير المستقرة في مفهوم «الخلافة».

على كل حال فإن مفهوم الدولة الحديثة لم يكن قد تبلور بشكل نهائي بعد في أوروبا نفسها، لهذا كان التشابه في شكل الكيان السياسي ووظيفة السلطة (نظام سياسي، وسلطة بوصفها نيابة عن المجتمع العام تمارَس في

= لعبد الوهاب الأفندي، دار الحكمة، لندن، ط١، ٢٠٠١م، **والدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** لعبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٢م. لكن هناك دراسات شديدة الأهمية متعلقة بهذا الموضوع، مثل: **نقد السياسة: الدين والدولة** لبرهان غليون، **وأزمة الفكر السياسي العربي** لرضوان السيد. فهذه الدراسات ليست دراسات الإسلاميين للدولة وتنظيراتهم لها، بل هي دراسات عن مفهوم الإسلاميين للدولة.

(٢) غير أن هذا التطابق في الجوهر في ما يتعلق بالفكر السياسي لا يصح أن ينسحب إطلاقاً على المجال الفكري والثقافي والاجتماعي الإسلامي الحديث، فهناك اختلافات حقيقية وجوهرية بين تيارات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، أساسها اختلاف النظرة إلى النص وأدوات تحليله ورؤية العالم. والواقع أن نصر حامد أبو زيد قام بهذا التعميم الخاطئ، (انظر: **نقد الخطاب الديني**، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٣م).

(٣) أعتقد أن تعبير «والي» ـ بحد ذاته ـ دالّ على أن محمد علي لم يكن يفكر انطلاقاً من مفهوم «الدولة الحديثة».

حدود معينة على أساس مصالحه) سبباً في جَعلهم لا يلتفتون إلى التغييرات الجوهرية في مفهوم الدولة، ولم يلفت أنظارهم بعد سوى التنظيمات.

في عهد الإصلاحيين (الأفغاني وعبده والكواكبي) كانت الخلافة الإسلامية العثمانية في مرحلة الاحتضار، وفي مراحل الاحتضار أو «موت الدولة» فإن نهاية الدولة[٤] (كما في الرؤية الخلدونية)[٥] تنزع إلى العنف والدكتاتورية، وسيطرة أصحاب المصالح على الدولة والسلطان نفسه، لهذا السبب ظهرت تعبيرات جديدة تتعلق بمفهوم الدولة أو لنقل بنظام الدولة الحديثة، شكلت جزءاً من الوعي به، فقد طرحت الشورى استناداً إلى مطابقتها لمفهوم الديمقراطية[٦]، لكن الشورى لم تطرح باعتبارها مفهوماً نظرياً وسياسياً ضمن إطار مشروع الدولة الحديثة بقدر ما طرحت باعتبارها أداة نضالية ضد استبداد الخليفة والعثمانيين[٧]، ولم يكن هناك نقاش جدي لدى الإسلاميين حول مفهوم الدولة حتى في عصر الإصلاحية، والنقاشات التي دارت بين الإمام محمد عبده وفرح أنطون دارت عموماً حول العلمانية، وأخذت شكل صراع أيديولوجي وليس شكل حوار سياسي حول الدولة، بل إن كتابات عبد الرحمن الكواكبي السياسية لم تكن تركز على مفهوم الدولة الحديثة، بقدر ما كانت تحديثاً لمفهوم الخلافة عبر مفهوم «الجامعة الإسلامية»، وتحرير المجال السياسي من الاستثمار الديني للتحرر من الاستبداد.

---

(٤) «**الدولة**» هنا ليست بمفهومها الحديث، بل بمفهومها الوارد في التراث، تستخدم دوماً أقرب ما يكون إلى معناها اللغوي، أي من الإدالة أو الدولان، أو بمعنى قريب مما يطلق عليه الآن «**الأنظمة السياسية**»، وفي هذه الحدود ترد عبارات مثل: «دولة بني مروان»، «دولة بني الأحمر»، و«دولة بني العباس»، دون أن تتجاوز هذا المعنى، في حين أننا نجد المفاهيم التي تصف الكيان السياسي في مسميات «مملكة»، و«ولاية»، و«إمارة»، و«سلطنة»، و«الخلافة»، و«دار الخلافة»، و«دار الإسلام».

(٥) أعني نظرية ابن خلدون في أطوار الدولة.

(٦) يمكن هنا الإشارة إلى كتابات رشيد رضا حول مفهوم الديمقراطية والشورى ومطابقتهما قبل انهيار الدولة العثمانية.

(٧) كانت الشورى ـ التي تقدم بها الإسلاميون مقابل الديمقراطية ـ قد تشكلت استناداً إلى أوضاع وظروف ثقافية تاريخية، فبدأت بـ«حكم الجمهور» وانتهت إلى فكرة «أهل الحل والعقد» التي تضم فئة قليلة مختارة غير واضحة المعالم. وعندما استعيدت الجوانب السياسية في الشورى جرى الاستناد إليها في شرعنة الفكرة الدستورية، لكنها ظلت محدودةً دوماً بمقاومة الاستبداد (ليس كل استبداد!)، وعن طريق أهل الحل والعقد! وبقي الإجماع إجماع «النخبة» وليس إجماع «الجماعة». رضوان السيد، **أزمة الفكر السياسي العربي**، (بالاشتراك) دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠١م.

صحيح أن قيام الدولة الحديثة بوصفها واقعاً موضوعياً في العالم العربي والإسلامي لم ينتظر سقوط الخلافة الإسلامية العثمانية، إلا أن سقوط الخلافة (١٩٢٤م) الذي كان مدوياً في الوعي الإسلامي خلق لاهوتاً جديداً في الفكر الإسلامي هو «لاهوت الخلافة» (على حد تعبير رضوان السيد)، إذ بعد أن أصبحت الدولة الوطنية حقيقة موضوعية أصبح التعامل معها من مبدأ ضرورات الواقع، لكن الخلافة القائمة في الأذهان، والمؤسَّس لها فقه واسع في التراث الإسلامي الاجتهادي والتاريخي والثقافي، لم تحتجب بمجرد السقوط؛ فقد خلَّف السقوط المريع في إطار الحقبة الكولينيالية (الاستعمارية) ـ الذي رافق ظهور أيديولوجيات علمانية جديدة (بالمعنى الديني الإيماني للعلمانية) مضادة للثقافة الإسلامية تبوأت سلطة الدولة الوطنية الوليدة (في كثير من البلدان العربية، ومصر على وجه الخصوص) ـ خلَّف وضعاً بدا فيه للإسلاميين أن هناك تماهياً بين «الخلافة» و«الإسلام»، وأن «الأمة» (القومية) توضع في مواجهتهما، لذا كان من الطبيعي أن تتجه الأنظار لوضع الشريعة (الإسلام) في الواجهة وليس «الأمة»، فلقد كان صعود الدولة الوطنية «العلمانية» مؤثِّراً للغاية في التفاف الإسلاميين ثانيةً حول مفهوم «الخلافة»[8]. وهذا يفسر إحياء فقه «الخلافة» وتحقيق نصوصه بوتيرة غير مسبوقة على الإطلاق.

غير أن قيام الدولة الوطنية الحديثة المحدودة بإطار جغرافي ثابت وسلطة وشعب في ظل تفاهم دستوري، خَلق ـ وبأثر من تداخل مفهوم الأمة والخلافة ـ مفهوماً هجيناً: هو «الدولة الإسلامية»[9] الذي ربما نشهده لأول مرة في كتابات الفقهاء وليس في كتابات حركيين إسلاميين، إذ يبدو أن شيخ الأزهر عبد الوهاب خلّاف أول من صكّ هذا المصطلح، في كتابه الصغير بعنوان دالّ: **السياسة الشرعية: أو نظام الدولة الإسلامية**[10]، وكان من السهل أن تقود هذه الهُجنة بين مفهوم «الخلافة» ومفهوم «الدولة الحديثة»

---

(٨) المصدر السابق.

(٩) ظهرت مفاهيم هجينة أخرى لم يُكتب لها النجاح؛ لأنها أقل دلالة على المعاصرة، مثل مصطلح «دولة الخلافة» لدى السنهوري.

(١٠) **السياسة الشرعية، أو نظام الدولة الإسلامية**، تأليف عبد الوهاب خلاف، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٩٣.

الإمام حسن البنا ليرفع هذا التعبير (الدولة الإسلامية) باعتباره شعاراً في رسائله الشهيرة[١١]، والحقيقة الجوهرية في مفهوم «الدولة الإسلامية» هي: «صورة الدولة وظل الخلافة».

والواقع أن المفهوم الهجين هذا يختزن مضموناً نضالياً لاستعادة الإسلام عبر استعادة الخلافة، أو لاستعادة الخلافة من أجل استعادة الإسلام، فقد حدث كما أسلفنا تطابق تام بين الإسلام والخلافة، ومن مؤشرات هذا النضال أن تكون فكرة الدولة الإسلامية بحد ذاتها مبنية مؤقتاً؛ كما تشير كتابات الإسلاميين وعلى رأسهم الإمام البنا[١٢].

كان لاهوت الخلافة الثاوي تحت عبارة «الدولة الإسلامية» يمثّل القاسم المشترك لكل الحركات الإسلامية، والفارق بينها أن بعضها يُعيد مفهوم «الدولة الإسلامية» إلى أساسه (الخلافة)، مثل حزب التحرير والحركات الجهادية، فيما يفسر البعض الآخر الدولة الإسلامية بمنطق تلفيقي بالدولة المدنية. وقد عزز ظل الخلافة ومكّن للاهوتها في الوعي الإسلامي الصراع الأيديولوجي ومساعي الحفاظ على الهوية في مواجهة ما سمي «التغريب» و«الغزو الفكري» و«الاستلاب»... إلخ، حتى كاد مفهوم «الدولة الإسلامية» يصبح مسلَّمة من مسلَّمات الوعي الإسلامي برمته في نهاية السبعينيات، وخصوصاً بعد الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م.

إنه على الرغم من استقطاب الحركات الإسلامية إلى قطب ديمقراطي برلماني وآخر راديكالي عالمي[١٣]، إلا أن الفكر السياسي في جوهره ليس

---

(١١) يقول الإمام البنا ـ مثلاً ـ في رسائله: إن هدف الحركة الإسلامية (الإخوان) «أن يقوم في هذا الوطن الحر دولة إسلامية حرة تعمل بأحكام الإسلام، وتطبق نظامه الاجتماعي، وتعلن مبادئه القويمة، وتبلغ دعوته الحكيمة إلى الناس...».

(١٢) يذكر البنا في رسائله: «أن المسلم يعترف بالكيان السياسي الذي يرتبط مع أبنائه بتاريخ مشترك، فيعتبر أن هذه الأرض وطنه بحكم الواقع والانتماء، ولكنه لا يتقيد بالحدود الجغرافية ولا بالتخوم الأرضية؛ لأن حدود الوطنية لديه محكومة بالعقيدة التي تتسع إلى جميع أصقاع الأرض التي يتآخى فيها المسلمون».

(١٣) ليس غريباً بالطبع أن نرى مفاهيم تاريخية متعلقة بنظام الخلافة تمّ بَعثها في الحركات الجهادية التي تدعو إلى الدولة الإسلامية، مثل: **غزوة مانهاتن** (أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر)، وغزوة مدريد (تفجيرات مترو أنفاق مدريد في ١١ آذار/ مارس ٢٠٠٤م)!

مفارقاً على صعيد مفهوم الدولة المبتغاة، وإنما يتموضع في الوسائل التي تتيح الوصول إلى الدولة الإسلامية.

صحيح أن هذا الخلاف ليس خلافاً مفهومياً، لكنه انقلب في نهايته في كثير من الأحيان إلى انقلاب مفهومي، أعني تغييراً مسَّ مفهوم «الدولة الإسلامية»، فقد تخلى عن هذا المفهوم حركات إسلامية كبرى مثل حزب «العدالة والتنمية» التركي[١٤] ثم «الإخوان المسلمون» السوريون[١٥]، هذه التحولات تشير إلى أن مفهوم «الدولة الإسلامية» استغرق قرابة قرن كامل حتى يتم البدء بإعادة التفكير فيه خارج إطار لاهوت الخلافة، والاقتراب بشكل أفضل من مفهوم الدولة الحديثة خارج الأيديولوجيا.

ثانياً: انعكاسات «الحلم» إشكالات مفهوم الدولة الإسلامية

أدى مفهوم «الدولة الإسلامية» إلى سلسلة طويلة من التحويرات في مفهوم «الدولة» الحديثة، تطاول أركان الدولة ووظائفها ونظامها السياسي وأشياء أخرى كثيرة، غير أن هذه السلسلة من التحويرات جميعها تأسست على أمرين: مفهوم الأمة، وعلاقة الدين بالدولة والدولة بالدين.

١ ـ الأمة الدينية والأمة الجغرافية

مفهوم الأمة لدى الإسلاميين هو «الأمة الإسلامية»، أي جميع المسلمين في العالم، وبالتأكيد فإن هذا المفهوم العقدي السياسي يختلف

---

(١٤) انظر: العلمانية والدين والدولة في تركيا: هل هي نموذج قابل للاقتداء في العالم العربي؟، محمد نور الدين، ورقة مقدمة لمؤتمر «حقوق الإنسان وتجديد الخطاب الديني: كيف يستفيد العالم العربي من تجارب العالم الإسلامي غير العربي؟»، الإسكندرية في ١٨ ـ ٢٠ أبريل/ نيسان ٢٠٠٦م، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، منشورة على الإنترنت:

<http://www.almultaka.net/home.php?subaction=showfull&id=1147841459&archive=&start_from=&ucat=2>.

(١٥) هناك أيضاً «حركة العدالة والبناء» الإسلامية السورية التي أعلن عنها (مطلع أيار/ مايو ٢٠٠٦م) تنحو أيضاً بهذا الاتجاه، ومن الملفت للنظر أن الإخوان السوريين تحدثوا عن «دولة حديثة»، لكنهم كانوا يؤكدون دوماً أنها «دولة مدنية»، كما لو أنهم يهربون من «الدولة الدينية» التي قد يلتبس بها مفهوم «الدولة الإسلامية».

جذرياً مع مفهوم «الأمة» في الدولة الحديثة، ولقد أدى هذا المفهوم للأمة إلى اعتبار مفهوم الدولة القطرية دولة «مؤقتة»[١٦] في إطار مشروع أممي (الخلافة)، في ثنايا ما يعرف بدعوة «الوحدة الإسلامية».

صحيح أن ممارسات كثيرين من الإسلاميين في عدد من البلدان لم تتعاطَ مع الدعوة الأممية بشيء عملي، لكنها على أية حال بقيت فكرة نظرية راسخة، وبإمكاننا أن نشهد الآن كيف أن الوطنية يؤسس لها من منطلق «فقه الضرورة»، على أساس: أن «الدولة الوطنية واقع، والإسلام يقبل بهذا على أساس أن الإسلام لا يفرض على المسلمين ما لا يطيقون، من هذه الناحية نعم الإسلام واضح: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، (...) الأصل في الإسلام وفي المسلمين أن يكونوا أمة واحدة ودولة واحدة، هذا شيء مسلَّم ومقرَّر، وعرفه التاريخ، لكن حينما ابتعدنا عن هذا الواقع لأسباب متعددة، فعلى الأقل وحدة الأمة هذه قائمة، (...) بدليل أن المسلمين في جميع الأماكن يحسون بأنهم ينتمون إلى هذه الأمة (...) لكن الواقع أن بيننا وبين الدولة الواحدة ما بين السماء والأرض، إذاً ليس مطلوباً منا أن تصل هاماتنا وأيادينا إلى السماء، هذا ما لا طاقة لنا به، فالإسلام ـ سواء على مستوى التدين الفردي أم على مستوى الأمة ـ ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، (...) فالاستجابة إلى القطرية هذا شيء طبيعي سواء كنا دولة واحدة أو قاب قوسين منها، (...) يجب أن يشتغل أهل المغرب في المغرب، ويجب أن يشتغل أهل إندونيسيا في إندونيسيا»[١٧].

لكن مع ذلك، وعلى الرغم من أنه خطاب ضرورة إلا أن هذه الضرورة

---

(١٦) يقول الإمام الشهيد حسن البنا: «نحن نريد الفرد المسلم، والبيت المسلم، والشعب المسلم، والحكومة المسلمة، والدولة المسلمة التي تقود الدول الإسلامية وتضم شتات المسلمين وتستعيد مجدهم وترد أرضهم المفقودة وأوطانهم المسلوبة وبلادهم المغصوبة، ثم تحمل عَلَم الجهاد ولواء الدعوة إلى الله حتى تُسعد العالم بتعاليم الإسلام». (مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، المكتب الإسلامي، بيروت)، في حين تختصر بعض التنظيمات الجهادية السلفية (والقاعدة نموذجية في ذلك) اليوم المسألة وترفض فكرة الدولة المؤقتة، وتبحث عن إعلان الخلافة وإمارة المؤمنين.

(١٧) أحمد الريسوني الزعيم السابق لحزب «العدالة والتنمية» المغربي، في قناة الجزيرة، ٧/٨/٢٠٠٥، برنامج الشريعة والحياة، حلقة بعنوان: «عالمية الإسلام»، انظر:
<http://www.aljazeera.net/Channel/archive/archive?ArchiveId = 132848>.
وانظر أيضاً: فادي شامية، سبيل القاصد للحكم الراشد، تقديم فيصل مولوي، ط١، ٢٠٠٥م.

(كما يبدو من ماهية الضرورة ذاتها) تصلح أساساً قوياً لاستراتيجية فكرية إسلامية سياسية طويلة الأمد للتحول نحو الوطنية كحقيقة تاريخية لا مناص من الاعتراف بها، وهي إذ تكيف هذا فقهياً على أنه خطاب ضرورة، فإنها بذلك تكون قد خطّت خطوة مهمة باتجاه تأصيل الوطنية في الخطاب الإسلامي السياسي الخاص بها.

ثمة مشكلة ينتجها مفهوم «الأمة الإسلامية» هذا في إطار الدولة الحديثة أيضاً، هي مفهوم «المواطنة»، وعلى الرغم من أن بعض الأحزاب الإسلامية السياسية أسست نظرياً للتعامل مع المواطنة بوصفها مساواة مطلقة بين أبناء الدولة[١٨]، لكن أساسها النظري بقي توفيقياً لم يستند إلى معالجة فقهية جديدة بقدر ما كان يستند إلى معطيات عملية في الواقع، وكان بإمكان هذه المعطيات الملحوظة في إطار الحراك السياسي الديمقراطي أن تفرز لاحقاً أصولاً فكرية ونظرية حول المواطنة كما هي في الدولة الحديثة، بل ربما كان بإمكانه لو استمر أن يعيد التوازن في مفهوم الدولة الحديثة في الوعي الحركي الإسلامي بسرعة وكان يمكن أن نختصر خسارة سنوات طويلة.

مع ذلك وفي إطار المواطنة، فإن تعريف الأمة بـ«الأمة الإسلامية» يقتضي تعريفاً للأقليات المنطوية في إطار «الدولة الإسلامية»، ولهذا سعى كثيرون من المفكرين الإسلاميين منذ مطلع الثمانينيات إلى إعادة التفكير في مفهوم المواطنة وتفكيك مفهوم «الذميَّة» بالإحالة إلى وضع تاريخي تارة[١٩] (سليم العوا)، أو بالتأسيس فقهياً له على أساس مبدأ المساواة العام في

---

(١٨) أذكر هنا على وجه الخصوص الإخوان المسلمين (سورية)، فقد اقترح المراقب العام الأول «الدكتور مصطفى السباعي» على لجنة الدستور في المجلس التأسيسي للبرلمان السوري عام ١٩٥٠م مادة ينصُّ فيها على أن «المواطنين متساوون في الحقوق، لا يحال بين مواطن وبين الوصول إلى أعلى المناصب في الدولة بسبب الدين أو الجنس أو اللغة».

انظر النص المقترح في وثيقة الإخوان المسلمين عن «الإصلاح في سورية» في منتدى الأتاسي (٢٠٠٥م) (ص١٦ من الملف) منشورة على موقع:

<http://www.syrianews.com>.

(١٩) انظر: محمد سليم العوا، **النظام السياسي في الإسلام**، وبحسب العوا فإن وضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية التقليدية انطلق من كونهم كانوا خاضعين للفتح الإسلامي، ولكن غير المسلمين أصبحوا شركاء كاملي العضوية في الدولة الحديثة من منطلق مشاركتهم المتساوية في النضال من أجل التحرير.

القرآن الكريم ومقاصد الشريعة الإسلامية، أو بتأويل الآيات القرآنية والنصوص النبوية، أو بالعودة إلى «صحيفة المدينة» الشهيرة (الترابي والغنوشي)[٢٠].

قد يكون كتاب فهمي هويدي **مواطنون لا ذميون** أول كتاب يقوم بإعادة تقويم لمفهوم الذمية في إطار الدولة الحديثة، وربما تكون مساهمة المستشار طارق البشري في إعادة بناء مفهوم المواطنة في «الدولة الإسلامية» على أسس جغرافية ـ بما يتطلب ذلك التحول من اعتبار الدين أساس المواطنة ـ نقلةً نوعية باتجاه مفهوم المواطنة للدولة الحديثة.

«ولكن هؤلاء المفكرين [عموماً]، وإن كانوا ينتمون إلى التيار الإسلامي العام، لم يكونوا أعضاء في الحركات الإسلامية الناشطة سياسياً. وعليه فإن أفكارهم لم يتم تبنيها على الفور من قبل هذه الحركات»[٢١]. وهم ـ على كثرتهم ـ لا يشكلون أغلبية، فما يزال الفكر المدرسي للحركات الإسلامية عموماً يتعامل مع المسألة بدرجة من التوفيق والتناقض من دون حسم لها، خصوصاً أن مفهوم الذمية له إرث فقهي كبير في فقه الخلافة وأحكام السياسة الشرعية، ومعظم المرجعيات الإسلامية إلى اليوم لديها تحفظ تجاه موضوع الأقليات غير المسلمة، أو «غير المسلمين في المجتمع المسلم» (كما في عنوان كتاب معروف للدكتور يوسف القرضاوي).

لكن لا يمكن أيضاً نفي أن كثيراً من الحركات الإسلامية تجاوزت مفهوم الذمية، مثل: «حزب العدالة والتنمية» في المغرب، و«حزب الوسط» في مصر، و«تجمع الليبراليين الإسلاميين» وحركات أخرى في إندونيسيا، و«حزب العدالة والتنمية» في تركيا وغيرهم، وفي السودان الذي قبلت

---

(٢٠) يذكر راشد الغنوشي أن مصطلح «أهل الذمة» لم يعد لازم الاستعمال في الفكر السياسي الإسلامي لأن الاندماج قد تحقق بين المواطنين، وقامت الدولة على أساس المواطنة، أي المساواة حقوقاً وواجبات. ويستشهد الغنوشي بالدولة الإسلامية الأولى؛ حيث «تعرضت الصحيفة التي وضعها الرسول (ﷺ) لبعض المشكلات مثل مشكلة المواطنة، والتي تعتبر الجميع ـ بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية ـ أمة من دون الناس، وهي الأمة السياسية التي يشترك أفرادها في الإدارة المشتركة في جميع الظروف». (حقوق المواطنة ١٩٨٩).

(٢١) عبد الوهاب الأفندي، **الإسلاميون ومفهوم المواطنة**، الجزيرة نت، صفحة المعرفة، الأربعاء ٢٦/٤/٢٠٠٦م، انظرها على موقع: <http://www.aljazeera.net>.

حكومته ذات التوجه الإسلامي بدستور ينصُّ على ضمان المواطنة المتساوية للجميع بعد توقيع اتفاق سلام وشراكة في الحكومة مع حركة التمرد الجنوبية التي يغلب على قيادتها غير المسلمين(٢٢).

مهما يكن من أمر فإن مفهوم «الأمة الإسلامية» السياسي المنحدر من فقه الخلافة ولاهوتها ما يزال يفعل فعله في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر، ومن السهل أن نجد حضور مفاهيم تراثية موازية تتناقض مع مفهوم المواطنة حتى عند محاولة تحديث المفهوم التقليدي للمواطنة الدينية في دولة الخلافة ونقله إلى مفهوم المواطنة الجغرافي الحديث، فعندما يعرف فهمي هويدي ـ وهو أول من كتب مراجعة نقدية لمفهوم الذمية لاستبدال مفهوم المواطنة الحديثة بها ـ عرّف الوطنية على الشكل الآتي: «تعبير عن جوهر الصِّلات القائمة بين دار الإسلام وبين مَن يقيمون في هذه الدار من مسلمين وذميين مستأمَنين»(٢٣). وبقي مفهوم المواطنة مُربكاً حتى اليوم(٢٤)، فيما يتحدث السلفيون والجهاديون عن نفي مفهوم المواطنة الحديثة ومخالفته للشريعة الإسلامية(٢٥)! ومن السهل هنا أن نفهم كيف اعتمد تنظيم القاعدة ـ في خطابه السياسي لتسويغ هجوم ١١ أيلول/سبتمبر ـ على مفهومي «دار الإسلام» و«دار الكفر» (الفسطاطان كما في أول ظهور لبن لادن عقب الأحداث)!

---

(٢٢) المصدر السابق.

(٢٣) نقلاً عن: خالد بن عبد العزيز الشريدة، **صناعة المواطنة في عالم متغير: رؤية في السياسة الاجتماعية**، ورقة مقدمة للقاء قادة العمل التربوي في وزارة التربية والتعليم، المملكة العربية السعودية، الباحة، ٢٠٠٥م، ص٤. انظر الورقة في:
<http://www.informatics.gov.sa/ebook/redirect.php?dlid=24>.

(٢٤) انظر: المصدر السابق نفسه.

(٢٥) يذهب محمد قطب (في كتابه «مذاهب فكرية معاصرة» ١٩٨٣) إلى انتقاد مفهومي الوطنية والقومية، وأنهما من منتجات الغرب قائلاً: إن «الوطنية تعني أن يشعر جميع أبناء الوطن الواحد بالولاء لذلك والتعصب له، أياً كانت أصولهم التي ينتمون إليها وأجناسهم التي انحدروا منها»، وأن هذين المفهومين «تم تصديرهما من الغرب لقصد إماتة نزعة الجهاد الإسلامي ضد الاستعمار، ومن ثم تحويلهما إلى حركات وطنية، وبالتالي تحويل هذه الحركات إلى قوى وطنية سياسية ليسهل التعامل معها دون لغة الجهاد. ويذكر أن هذا الاتجاه المستورد إنما وُلد في دار المندوب السامي البريطاني ليكون بديلاً عن الراية الإسلامية. وهذا المنهج الفكري «يعني بكل صراحة أن يكون المشرك الذي يشاركك في قوميتك أقرب إليك من المسلم الذي ينتمي إلى قومية أخرى» (ص٥٨٨).

ويشترط بعض السلفيين في مفهوم المواطنة «الإيمان بالله وعدم الشرك به»، وبعضهم يشترط شروطًا أخلاقية محددة! (انظر: المصدر السابق، ص٥).

يقتضي مفهوم «الأمة» الديني أيضاً عدم الاعتراف بحدود ثابتة، فحدود الدولة متحركة تمتد مع امتداد أو تمدد المسلمين في أرجاء المعمورة، هذه أيضاً إحدى الإشكالات التي تتفرع عن مفهوم الأمة وتُضادُّ مفهوم الدولة الحديثة، غير أن أدبيات الإسلاميين عموماً لا تستفيض في ذكرها، وغالباً ما تتجاهلها، باستثناء التنظيمات الجهادية الجديدة.

٢ ـ الدين والدولة: الدولة والدين

لا يمكن النظر إلى التاريخ السياسي الإسلامي على أنه تاريخ حكم ثيوقراطي (دولة دينية)، ذلك أن لا أحد كان يحكم باسم الإله، بل يحكم بوصفه نائباً عن الأمة، أو مفوضاً عنها، وباستثناء أبي الأعلى المودودي (وربما «حزب التحرير» أيضاً) فإن ثمة إجماعاً بين الإسلاميين على أن الدولة الإسلامية لم تكن قط دولة ثيوقراطية، لكن مرجعية النظام هي مرجعية نصوصٍ دينية مثبَّتة، ومؤسسةٍ فقهية مفارقة (في الغالب) لولاة الأمر، تشكل هذه النصوص عموماً مرجعية متوافَقاً عليها، يخضع لها الجميع. وعلى الرغم من أنه جرت محاولات عديدة في التاريخ للتحايل عليها، إلا أنها ـ في صميم فكرة «الخلافة» ـ مرجعٍ مفارق يخضع له أولو الأمر ورعاياهم على السواء، وكان ذلك سبباً جوهرياً في انفصال المؤسسة الدينية عن أولي الأمر بشكل مبكر.

ليس لنا أن نبسط نظام الخلافة إلى الشكل الإمبراطوري الذي سبق عصر الإسلام، كما ليس لنا أن نقول: إن نظام الخلافة مطابق تماماً للدولة الحديثة مع فروق تاريخية طفيفة قابلة للتعديل، والواقع أن الباحثين وقعوا ضحية هاتين الرؤيتين المختزلتين، ففيما ذهب إلى الأولى الحداثيون ذهب إلى الأخرى الإسلاميون! ويبدو لنا أن «الخلافة الإسلامية» مفهوم وسيط بين المفهومين (الإمبراطورية، والدولة الحديثة)، وهو يمثل حالة انتقالية باتجاه الدولة الحديثة، ولا أستبعد أبداً أن تكون تصورات الخلافة الإسلامية في الأندلس كانت ملهمة للأوروبيين ومساعدة لهم على الانتقال نحو الدولة الحديثة، على كلٍّ هذه مسألة تحتاج إلى بحوث خاصة، لكن المؤكد بالنسبة إلينا أن نظام الخلافة يحمل أشياء بُني عليها مفهوم الدولة الحديثة، وأخرى تشكل جزءاً من الإرث الإمبراطوري الفارسي واليوناني، ولم يكن بالإمكان حصول هذه النقلة لولا مفهوم الشريعة المكتملة والملزمة المفارق للوضع الإنساني، وذلك ما

يضع علاقة الدين بالدولة والدولة بالدين في حيز الالتباس، خصوصاً مع ملاحظة تأثيرات الجزء المتعلق بالمنطق الإمبراطوري على نظام الخلافة.

٣ ـ الدستور و«الحاكمية»: الدولة الحارسة

ليس في النصوص الإسلامية (القرآن الكريم والسنة الشريفة) ما يمكن أن يكون أساساً لفكرة أن الكيان السياسي للجماعة وظيفته «حراسة الدين وسياسة الدنيا»، فهذه المقولة التي تُعرَّف بها الإمامة في مؤلفات «السياسة الشرعية» و«الأحكام السلطانية» و«آدابها» ـ كما تشير مراجعتنا لكتب التراث السياسي ـ تعود بشكل حاسم إلى أصول فارسية كِسروية، وإذا أضفنا إلى ذلك التطابق الذي حصل في الوعي الإسلامي بين استعادة الدين والخلافة (الذي تجلى في مفهوم «الدولة الإسلامية»)، فإننا سنكون أمام مجموعة جديدة من التحويرات لمفاهيم من ملازمات «الدولة الحديثة»، على رأسها مفهوم «الحاكمية».

إن دور الدولة الوظيفي باعتبارها «حارسة للدين»، جعل مسألة «حاكمية الله» (على معنى سيادة الشريعة الإسلامية) مساويةً لـ«سيادة الأمة المسلمة»، فسيادتها يجب أن تساوي سيادة الإسلام، وأصبح من السهل بعد ذلك تشكيل تقابل تناقضي بين «حاكمية الشعب» و«حاكمية الله»، الذي يصل أحياناً إلى تعبير «حاكمية الطاغوت» مقابل «حاكمية الله»!

ظهور مصطلح «الحاكمية» (الذي صاغه أبو الأعلى المودودي وتلقفه سيد قطب) بحد ذاته كان وليد مفهوم الدولة الإسلامية وتصورها (الذي يمتح من نظرية الخلافة) وصراعها مع الدولة العلمانية (بالمعنى العقدي والسياسي لكلمة العلمانية)، لهذا السبب ظهر شعار «تطبيق الشريعة» باعتباره تحقيقاً للحاكمية، ومن هنا فإن حساسية النخب العلمانية من الإسلاميين وتشككهم الدائم من صدقهم في الممارسة يبدو كما لو أنه يمتلك بعض المسوغات، غير أن الإسلاميين أيضاً على الرغم من إيمانهم جميعاً بضرورة تطبيق أحكام الشريعة، يختلفون في وسائل الوصول إليها بين تمسُّك بالديمقراطية، وقبول بنهاياتها وأن تكون خياراً شعبياً لا خياراً سلطوياً نازلاً من أعلى مواقع الحكم، وبين من لا يقبل بأن تكون مكان مساومة وخيار أمة لا تعرف مصالحها، والمنطق الأخير عموماً تنزع إليه معظم الحركات الجهادية، وكثير من حركات الإسلام السياسي، ولا شك في أن النخب العلمانية المستفيدة

من السلطة كانت دوماً تستثمر هذه الفكرة للانقلاب على الديمقراطية، أو حرمان الإسلاميين من الاستفادة منها. وقد أثبت التاريخ السياسي لكثير من حركات الإسلام السياسي والإسلاميين المستقلين أنهم ـ وعلى الرغم من إيمانهم بحاكمية الشريعة ـ كانوا في أحايين كثيرة ملتزمين بالعمل الديمقراطي حتى نهايته، وربما نشهد الآن التزاماً واضحاً بالديمقراطية لدى معظم حركات الإسلام السياسي البرلمانية، لا بل إنه في بعض الأحيان كان الإسلاميون يمارسون السياسة تحت مظلة أحزاب علمانية، كما هو الحال في سورية في فترة الخمسينيات[٢٦].

وظيفة الحراسة الدينية للدولة الإسلامية دفعت إلى صياغة شعار تعبوي صاغه الإمام البنا، هو «القرآن دستورنا»، وهو تعبير تحشيدي، لكنه يوحي أيضاً بالاستخفاف بالعمل الدستوري التوافقي، فقد سهّل هذا الشعار لسيادة شعار الحاكمية، وأدى إلى نوع من غياب النظرة الاحتفالية بالدستور بوصفه وثيقة توافق، فقد أدى الحشد الأيديولوجي لمفهوم الحاكمية إلى سيادة نظرة وصائية للحركات الإسلامية مقابِلة تماماً للنظرة الوصائية الثورية في العالم العربي والإسلامي، وكانت الأمة ذاتها ضحية للنظرتين[٢٧]؛ لهذا قلما يتحدث الإسلاميون عن الدستور، فهم دوماً يتحدثون عن الشريعة[٢٨].

---

(٢٦) لم يجد إسلاميو سورية في الخمسينيات مشكلة في العلمانية السياسية، فكثير منهم مارس العمل السياسي تحت لواء «حزب الشعب» (ليبرالي محافظ) مثل: معروف الدواليبي، وفقيه العصر العلامة مصطفى الزرقا، وغيرهم.

(٢٧) يشير رضوان السيد إلى هذه المفارقة، ففي الوقت الذي كان فيه الإسلاميون الجهاديون يعرضون عن ائتمان «الأمة» على الإسلام، كانت «الشريعة» تتخذ في وعي الإسلاميين ما يشبه «أيديولوجيا النخبة»، التي تتحشد لاستعادة الإسلام ليس إلى السلطة فحسب، بل إلى وعي الجمهور أيضاً، وهكذا ولدت مفاهيم «جاهلية الأمة»، و«حاكمية» القرآن، التي تأسست في خضم هذا الصراع. لقد صارت الشريعة مذاك معياراً أيديولوجياً (لإيمان الجماعة وعدمه)، ولم يعد هناك حلول وسط!. انظر: رضوان السيد، **أزمة الفكر السياسي العربي**، مصدر سابق.

(٢٨) في كتابه ـ مثلاً ـ «**الوظيفة العقدية للدولة الإسلامية: دراسة منهجية في النظرية السياسية**» (تقديم: مصطفى مشهور، ومحمود أبو السعود، دار النشر والتوزيع الإسلامية، القاهرة، ط١، ١٩٩٣م) لا يتطرق حامد عبد الماجد إلى الدستور إطلاقاً، كما لو أن موضوع الدستور ليس مهماً.

(١٠)
الفقه والفقيه ومتغيرات السلطة

د. معتز الخطيب
أستاذ المنهجية والأخلاق بمركز التشريع الإسلامي والأخلاق،
كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة ـ قطر.

أدى توسع الاجتهاد في المستجدات والنوازل الفقهية، في ظل متغيرات واقع السياسة ونظامها الحديث، إلى اضطرابات عديدة في مسالك الفتوى، خاصة مع نشوء «الفتاوى السياسية»، ووقع الاضطراب من مدخلين: أن الإسلام نظام شامل، وأن الفقه نفسه احتوى على مسائل السياسة، وخاصة ما سمي السياسة الشرعية.

إلا أن الذي لم يتم الانتباه إليه أن شمولية الإسلام لم تعنِ شمولية الفقيه في ذاته بحيث يصبح هو وحده المتحكم بالمجال العام، وأنَ كتب السياسة الشرعية تختلف عن كتب السياسة السلطانية، فالأولى أكثر ما تنشغل بالجانب المدني من حياة المسلم من حقوق وحدود، بينما أكثر ما تنشغل الثانية بالجانب السياسي للدولة من وظائف وجيش وأشكال التدبير السياسي وحكم الرعايا.

بل إن الماوردي نفسه يقسم الآداب الاجتماعية إلى قسمين: أدب شريعة وأدب سياسة، فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عَمَر الأرض، «وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان، وعمارة البلدان؛ لأن من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرّب الأرض فقد ظلم غيره». وبهذا فإنه كان هناك تفريق وتمييز بين شمولية الإسلام، ووظيفة الفقه والفقهاء، كما كان هناك تمايز بين الفقه والسياسة، إلا أن متغيرات الواقع السياسي هي التي أدت إلى هذا الاضطراب الحاصل الآن في «الأدوار» ووظيفة الفتوى ومجالها وحدودها كما سنوضح.

أولاً: مركزية الفقه

شكّل علم الفقه في تاريخ الحضارة الإسلامية أحد أبرز العلوم الإسلامية التي نشأ في ظلها عدد من العلوم، فحتى بعض المدونات المبكرة في الحديث النبوي اعتُبرت مدونات فقهية كموطأ مالك ثم صحيح البخاري، وكذلك كتب السنن التي لم يكن هدفها الأول جمع الأحاديث النبوية بقدر ما كان الهدف جمع السنن بحسب الوعي الفقهي المبكر، لتكون فيما بعدُ مادةً لعمل الفقيه، بل إن الانقسام القديم الذي نشأ في نهاية القرن الهجري الأول بين من سُموا «أهل الحديث» و«أهل الرأي» كان في حقيقته انقساماً داخل دائرة واحدة هي دائرة طريقة الاستنباط وبناء الأحكام الفقهية، قبل أن ينفصل الحديث عن الفقه مع فئة انشغلت بجمع الروايات دون فقهها.

والفقه الذي يعني الفهم، وبمعناه الاصطلاحي هو العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، يتداخل مع الشريعة، فالشريعة الإسلامية هي جملة الأوامر الإلهية التي تنظم حياة كل مسلم مكلف ـ بتعبير الفقهاء ـ من جميع وجوهها. وهذه الوجوه الشاملة تشمل العبادات والشعائر الدينية والقواعد السياسية والقانونية وآداب الطهارة وصور التحية وآداب الأكل وعيادة المرضى وصولاً إلى أصول النظام السياسي التي تحدد واجبات الإمام وحقوقه على الرعية.

وهكذا يتداخل الفقه بالشريعة، وينوب المفتي مقام النبي من حيث تبليغ الأحكام الشرعية، المستندة إلى المصادر المعروفة في التشريع، فالمسافة التي تفصل بين الوحي والاجتهاد البشري تضيق كثيرًا في ظل ذلك التداخل؛ بحيث يصعب التفريق بين الشريعة التي هي أحكام الله الخالصة، والفقه الذي أنشئ من حول الشريعة ومد سلطانها على سائر المستجدات والأزمان والوقائع التي طرأت عبر تاريخ الحياة الإسلامية.

فالشريعة الإسلامية إذاً هي أبرز مظهر يميز أسلوب الحياة الإسلامية، وهي لب الإسلام ولبابه، وقد أصبح لهذا المصطلح شيوع في الثمانينيات من القرن العشرين في سياق سياسي خاص أضفى عليه بعداً سياسياً في ظل الصراع على السلطة ومرجعية الدولة، فبات يحمل تعبير: «تطبيق الشريعة».

وقد «ظهر التشريع الإسلامي إلى الوجود ونما في ضوء خلفية سياسية وإدارية متنوعة الصور» منذ عصر النبي (ﷺ) مروراً بخلفائه إلى دولة الأمويين

ثم العباسيين، و«آخر الأمر صار للتشريع الإسلامي على عقول المسلمين سلطان أكبر مما فقده من سيطرة على أجسادهم» في بعض الفترات التاريخية السياسية. وعلى الرغم من انقسام الواقع السياسي للمسلمين، بقي التشريع الإسلامي يمثل العامل الرئيس في الوحدة، من خلال الخاصية الرئيسة التي ترتكز فيه وهي نظرية لجميع أفعال البشر وعلاقاتهم بعضهم ببعض، وعبر كل المجالات الفردي والجماعي، القانوني والعبادي وغير ذلك[1].

«إن التشريع الإسلامي يقدم مثالاً لظاهرة فريدة يقوم فيها العلم القانوني، لا الدولة، بدور المشرع، وتكون فيها لمؤلفات العلماء قوة القانون، وكان هذا يعتمد على توافر شرطين هما: أن العلم القانوني كان هو الضامن لاستقرار ذاته واستمراره، وأن سلطة الدولة حلت محلها سلطة أخرى هي سلطة الفقه والفقهاء، وكانت هذه السلطة من العلو بحيث فرضت نفسها على الحاكم والمحكوم. وقد تحقق الشرط الأول بفضل مبدأ الإجماع الذي له السلطة العليا بين أصول الفقه الإسلامي، وحقق الشرط الثاني القول بأن أساس الشريعة الإسلامية هو حكم الله»[2].

ثانياً: جدلية العلاقة بين الفقه والسياسة

وإذا كانت الشريعة حاكمة على جميع أفعال المكلفين، فإن الفقه ـ الذي يرادف الشريعة لدى البعض، أو هي جزء منه لدى آخرين ـ بأحكامه الخمسة السابقة يحكم على تلك الأفعال أيضاً، وهذه الأفعال تعم كل المجالات، فالسياسة داخلة فيها إذاً. وعلى هذا فـ «ليست هناك مسافة بين الفقه والسياسة»[3]، بل إن أطروحة «الإسلام نظام شامل» لا تقرّ بمشروعية سؤال العلاقة بين الفقه والسياسة.

نشأت أطروحة النظام الشامل، في ظل الصراع الأيديولوجي بين القائلين بوجوب الحل الإسلامي أي المرجعية الإسلامية للأمة، والقائلين بالحلّ الغربي العلماني على اختلاف توجهاته الليبرالية والاشتراكية وغيرها.

---

(١) انظر شاخت، جوزيف، تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس، وإحسان العمد، الكويت: عالم المعرفة، عدد ٢٣٤، ط٣، ١٩٩٨م، ٢/١٠٦، وانظر: ٢/٩٥ ـ ١٠٠.

(٢) المصدر السابق ٢/١٠٦.

(٣) محمد حسين فضل الله، حوار سناء الجاك، صحيفة الشرق الأوسط، لندن ١٥/٣/٢٠٠٧.

وفي هذا السياق «قدم حسن البنا فكرة شمول الإسلام، وارتباط الفكر بالعمل، والدعوة بالتنظيم الحركي، والدين بالسياسة»، واعتُبرت دعوة البنّا دعوة تُنشئ «تنظيماً يجمع الناس وينتظمهم ويأخذهم بالتعليم والتربية الدينية والسياسية»[٤]. ويذهب الشيخ القرضاوي إلى أن أطروحة النظام الشامل هي أصيلة وتكوينية في الإسلام وليست طارئة عليه، يعني أن البنا لم يستحدثها[٥]، وهذا المعنى أدركه بعض المستشرقين، حتى إن شاخت قال: «إن الشريعة الإسلامية هي جملة الأوامر الإلهية التي تنظم حياة كل مسلم من جميع وجوهها، وهي تشتمل على أحكام خاصة بالعبادات والشعائر الدينية، كما تشتمل على قواعد سياسية وقانونية (بالمعنى المحدود) وعلى تفاصيل آداب الطهارة وصور التحية وآداب الأكل وعيادة المرضى. والشريعة الإسلامية هي أبرز مظهر يميز أسلوب الحياة الإسلامية، وهي لب الإسلام ولبابه»[٦].

وفي إطار هذا التصور جاء كتاب القرضاوي **الحل الإسلامي فريضة وضرورة** (ط١، ١٩٧٤م) يتناول قضايا الإسلام الشامل والجوانب الدستورية والحرية وغير المسلمين والسياسة الخارجية وشروط المرشحين للمجالس النيابية وغير ذلك بمنهجية متجاوزة لمسلك القياس الفقهي.

غير أنه لا بد من توضيح جملة من المسائل هنا لا يتم التنبه إليها أو التفريق بينها، أولاها أن الإسلام نظام حياة يشمل نشاط المسلم بما هو إنسان يعيش حياته مستهدياً بالوحي، يوازن بين النص والواقع، ويجتهد في تنزيل النصوص على الوقائع التي تتناولها (تحقيق المناط)، كما يجتهد في تحقيق المقاصد والمصالح في مسائل «العفو» التي خلت منها النصوص وفوّضت أمرها لتقديرات البشر ومتغيرات الأزمان والأعراف وتراكم المعارف.

لكن التطور الذي حدث في العصر الحديث هو ذلك الانفصال بين الشريعة والسياسة في بناء وتصور ومرجعية الدولة الحديثة، بما هي مهيمنة

(٤) البشري، طارق، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٥م، ص٢٤ ـ ٢٦.

(٥) القرضاوي، يوسف، **الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧م.

(٦) شاخت، **تراث الإسلام**، مرجع سابق، ٢/ ٩٥.

على تفاصيل حياة البشر، وفي هذا السياق حدثت تحولات كبيرة في وعي تلك الفكرة المركزية في الإسلام، وهي «النظام الشامل»، فتحولت من إطار دولة مجسدة لها وقائمة بها إلى إطار جماعة أو تنظيمات إسلامية، فجرى الدمج بين الإسلام بوصفه نظاماً شاملاً وبين ما سمي لاحقاً «الإسلام السياسي» على معنى المشاركة في السلطة، أو السعي إليها كما سنبينه فيه.

فاشتمال الشريعة الإسلامية على مسائل السياسة أمر لا مفرّ من الإقرار به، وهو ما يشهد به ذلك النتاج الفقهي الضخم، والتاريخ الإسلامي أيضاً، بل ويشهد به التحليل المنطقي الذي قدمناه عن تعريف الفقه الإسلامي وبناء تصوراته. لكن الجديد والطارئ هو مَنْ الذي يمارس السلطة ويقوم على تطبيق تلك التصورات؟ هنا حدث ويحدث كثيرٌ من الاضطراب منذ نشأة الدولة الوطنية الحديثة والصراع على السلطة والمرجعية أيضاً.

الإسلام منذ نشأته الأولى ما قام على سُوقه إلا في ظل وجود دولة وسلطة حاكمة تستند إليه في الحكم والمرجعية، وفي ظل هذه الأجواء بُني الفقه كله وخضعت تصوراته الكلية وأحكامه التفصيلية إلى ذلك الأفق الذي يُظلله، أي إلى مسلّمة موجودة وهي وجود سلطة (إسلامية) تطبق شريعته، ومكمن الإشكالية الإسلامية المعاصرة هي معضلة التعايش في ظل سلطة مناهضة للمرجعية الإسلامية في معظم الأحيان، أو مهمِّشة لها في أحيان كثيرة، والمطلوب من الفقيه في ظل هذه السلطة تنزيل النصوص وتطبيق تصورات الفقه (الشامل) المؤسّس على الشكل المشار إليه (في ظل سلطة إسلامية) على أرض واقع كهذا (الإسلام فيه مناهَض أو مهمّش)، وعن هذه المعضلة تنشأ كل مشكلات الظاهرة الإسلامية الحديثة والمعاصرة، وتنبثق فئات كثيرة تعكس كلٌّ منها استجابة معينة لتلك المعضلة.

وحتى الاجتهادات الفقهية التي تحاول التجاوب مع هذا الواقع تعاني ارتباكاً كبيراً؛ إذ تحاول جاهدة تكييف تصوّرات هي نتاج فضاء معين مع واقع مختلف كلياً عن واقع إنتاج الفقه المتراكم عبر قرون طويلة، كما أنها لا تستطيع تجاوزه، ومن هنا تتنوع تلك الاجتهادات وتضطرب أحياناً في علاقتها بالسلطة القائمة أو في ممارستها لمسائل الشأن العام أو في موقفها من القضايا الكبرى والعلاقات الدولية بالمقارنة مع تاريخ الفقه الإسلامي وتصوّراته.

فالسلطة الإسلامية التي نشأ في ظلها الفقه الإسلامي كله كان يقف على رأسها الخليفة أو الإمام، وقد عرّف الفقهاء الإمامة أو الخلافة بأنها: «نيابة عامة عن صاحب الشرع ـ وهو رسول الله (ﷺ) ـ في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[7]، فالخلافة حراسة وسياسة، ومن هنا اعتُبر «الدين والمُلك توأمين»، منذ عهد أردشير الفارسي وحتى عهد الآداب السلطانية[8].

غير أن هذه المسألة حين تتم قراءتها ـ وفق مرجعية علمانية ـ تصبح معكوسة؛ فيصبح فقهاء الآداب السلطانية هم الذين «عملوا على توسيع دائرة الديني في الفقه والشريعة لتشمل فضاء السياسي في المستوى العقائدي وتضمن عدم الفصل بين شؤون الحكم وشؤون الشريعة الإسلامية»[9]، من دون أن يعي هؤلاء أنهم يقرؤون التاريخ قراءة منحازة مسبقاً، وأنهم يحاكمونه إلى مفهوم مستحدث طارئ هو مفهوم «الفصل» بين الديني والسياسي، أو «توسيع» الديني وهي مفاهيم علمانية نشأت بعد ذلك بقرون!

فالغرض من الإمامة أصلاً هو حفظ الدين، يقول الجويني: «الغرض استيفاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدينُ، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه القضية مرعية»[10]، كما أن الواجبات التي يتعين على الإمام القيام بها هي: حفظ الدين، وتنفيذ الأحكام بين المتخاصمين، وحماية البيضة، وإقامة الحدود، وتحصين الثغور وجهاد من عاند الإسلام، وجباية الفيء والصدقات، وتقدير العطايا، واستكفاء الأمناء،

---

(٧) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق خليل شحادة، ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨، ص٢٣٩، وانظر: ابن جماعة، بدر الدين (٧٣٣هـ)، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق فؤاد عبد المنعم، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط٢، ١٩٩١م، ص٤٨.

(٨) جاء في **عهد أردشير**: «اعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه؛ لأن الدين أسّ الملك وعماده، ثم صار الملك بعدُ حارس الدين . . .». وهو ما نجده لدى الماوردي لاحقاً والجويني ثم الغزالي الذي يقول: «إن الدنيا مزرعة الآخرة ولا يتم الدين إلا بالدنيا، والملك والدين توأمان؛ فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم وما لا حارس له فضائع». **عهد أردشير**، تحقيق وتقديم إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٦٧م، ص٥٣، والغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، باب: العلم الذي هو فرض كفاية، ١/١٧.

(٩) عبد اللطيف، كمال، **في تشريح أصول الاستبداد**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٩م، ص٢٣٩.

(١٠) الجويني، أبو المعالي، الغياثي: **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر: الشؤون الدينية، ط١، ١٤٠٠هـ، ص١٨٣، فقرة ٢٦٨.

وأن يباشر الإمام بنفسه مشارفة الأمور وتصفّح الأحوال[١١]، وهكذا فإن «سلطة الإمام كانت ببساطة تفويضاً يهدف إلى تطبيق الشريعة الإسلامية والدفاع عنها فقد ورث عن الرسول السلطتين القضائية والتنفيذية فحسب، أما السلطة التشريعية فلم يكن له منها شيء، بل إن سلطته في الاجتهاد كانت محدودة»[١٢].

غير أن الذي حدث مع قيام الدولة الوطنية الحديثة ونشأة القول بالعلمانية أنه انفصلت الدولة عن الشرعية، والشرعية هنا كما هي في الفقه الإسلامي شرعية دينية تكون فيها السلطة محتكمة إلى الشريعة وصادرة عنها؛ ويقوم فيها الإمام بحفظ الدين وباقي الواجبات المذكورة سابقاً. وبهذا انفصلت السلطة عن الشريعة، وقام ما سمي «الإسلام السياسي» ليتولى هذا الشأن، فاختلت التصوّرات والأفعال التي أرساها ما سمي السياسة الشرعية التي نظّمت العلاقة بين الإمام والرعية، وحدّدت واجباته وحقوقه، وبيّنت ما يختص به مما لا يحقّ له التدخل فيه من الشأن الديني: أصله وفروعه، كما نجدها لدى الجويني مثلاً.

وفي ظلّ ذلك التنظيم كانت العلاقة بين الفقيه والإمام تقوم على اختصاصات وتمايز، فالإمام يختصّ بالشأن السياسي، يقول الجويني: «لا يختصّ به ـ أي السلطان ـ إلا ما يتعلق بالسياسة»[١٣]. ويوجب على نظام الملك الحاكم في عصره أن يراجع العلماء فيقول: «ومما ألقيه إلى المجلس السامي وجوب مراجعة العلماء فيما يأتي ويذر؛ فإنهم قدوة الأحكام وأعلام الإسلام وورثة النبوة، وقادة الأمة، وسادة الملة، ومفاتيح الهدى، ومصابيح الدجى، وهم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقاً، وذوو النجدة مأمورون بارتسام مراسمهم، واقتصاص أوامرهم، والانكفاف عن مزاجرهم»[١٤].

«فحماة الشريعة هم الملوك والأمراء، وحفّاظها هم الأئمة العلماء»[١٥]،

---

(١١) انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص١٥ ـ ١٦. والجويني، **الغياثي**، مصدر سابق، ص١٨٣ وما بعد. وابن جماعة، **تحرير الأحكام**، مصدر سابق، ص٦٥ إلا أن ابن جماعة ذكر أن الواجب العاشر هو العدل.

(١٢) شاخت، **تراث الإسلام**، مرجع سابق، ٢/ ١٢١.

(١٣) الجويني، **الغياثي**، مصدر سابق، ص٢٣٨ فقرة ٣٤٥.

(١٤) الجويني، **الغياثي**، ص٣٧٩ فقرة ٥٤٠.

(١٥) ابن جماعة، **تحرير الأحكام**، ص٨٧.

وإذا كان الإمام ورث عن الرسول (ﷺ) السلطتين القضائية والتنفيذية فحسب، فإن السلطة التشريعية كانت للفقهاء وحدهم. ويقول أحد كبار الفقهاء المعاصرين: «السياسة لها دورها في التطبيق، وأما الفقهاء فدورهم في التأصيل، وينبغي على الفقيه أن يكون هو السيد في هذه الأمور، أما الحاكم فهو المنفّذ لأصول الشريعة وأحكامها»[١٦]. ونحو هذا عند الإمام الغزالي الذي يقول: «الفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخَلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلّم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا»[١٧].

لكن بالتأكيد لم تكن العلاقة بين الفقيه والسياسيّ على هذا النحو من الاستقرار تاريخياً، فقد شهدت فترات اضطراب، ربما بدأ منذ عصر المأمون العباسيّ (١٩٨ ـ ٢١٨هـ)؛ حيث أمر بلعن معاوية على المنابر، وامتحن من اختارهم من علماء بغداد في عقيدتهم في القرآن، وهو ما عُرف لاحقاً بفتنة خلق القرآن. وفي واقع الأمر هذا تدخل من الإمام في الشأن الديني، قد تختلف فيه الأفهام هل يحق له أم لا، وإن كان الجويني مثلاً يرى أنه «يجب اتباع الإمام قطعاً فيما يراه من المجتهدات فيُرتِّب القتال على أمر مقطوع به، وهو تحريم مخالفة الإمام في الأمر الذي دعا إليه وإن كان أصله مظنوناً. . .»[١٨]، وهو يعني هنا الإمام المجتهد[١٩]، لكن الإمام أحمد بالتأكيد لم يكن يرى هذا الرأي، بل كان يرفض رأي الخليفة وأن تكون له كلمة في مسألة هي من صميم اختصاص العلماء، وإلا ما بقي في السجن! وإنما يقع الصراع في العلاقة أيضاً في المسائل التي لا يختص بها الإمام فيحاول اجتذابها، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يختص به، بل هو موكول إلى المسلمين عامة بشروطه، غير أنه لا بد من الإقرار بأنه كان للسلطان مداخل عديدة يتيحها له الفقه الإسلامي نفسه أو السياسة الشرعية على

---

(١٦) الزحيلي، وهبة، الهدنة والسلم، حلقة برنامج الشريعة والحياة، ٢٠٠٧م:
<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/75D48BE0-4762-4F86-89AD-87188178BC73.htm>.

(١٧) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ١/ ١٧.

(١٨) الجويني، الغياثي، ص٢١٦ ـ ٢١٧ فقرة ٣١٨.

(١٩) يقول الجويني بعد أن يوجب على نظام الملك حاكم عصره مراجعة العلماء لأنهم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقًا، يقول: «وإذا كان صاحب الأمر مجتهداً فهو المتبوع الذي يستتبع الكافةَ في اجتهاده ولا يتبع». الجويني، الغياثي، ص٣٨٠، فقرة ٥٤٠.

وجه الخصوص، للتدخل في الشأن الديني، من خلال جباية الزكاة، أو اختيار مذهب ونصرته على آخر، أو من خلال عقوبات التعزير التي أوكل أمرها إلى الإمام وهي عقوبات غير مقدرة شرعاً، أو من خلال تقرير المصالح خاصة إذا ضعف مبدأ الشورى، أو تم التشاور مع اعتباره معلِماً غير ملزِم، وغير ذلك.

وربما يكون هذا النزاع المبكر في عهد المأمون هو الذي دفع إلى تقرير ما هو شرعي مما هو غير شرعي من شؤون «السياسة»، فكتب الفقهاء كتب «السياسة الشرعية» لتوضيح الحقوق والواجبات للإمام والرعية على السواء.

لكن مع كل هذا بقي الإمام يختص بشؤون السياسة والفقيه يختص بشؤون الدين حتى عهد الإصلاحية الإسلامية في تونس ومصر، حيث رأى الفقيه أو الإصلاحي أنه مشارك في الشأن السياسي وفي إصلاحه في ظلّ الهجمة الاستعمارية ومحاولة بناء دولة عصرية تقف في وجه ذلك السيل الذي يهدّد الوجود والهوية ويكاد يطيح بالدين. هنا لجأ الفقيه الإصلاحي إلى المصالح والمقاصد لبناء تلك الدولة التي تحمي الوجود والهوية كليهما، وتصون ضرورات الدين التي جاء بها. وقد تحالف رجال الحكم ورجال الإصلاح في تونس من أجل ذلك وتم تشريع المؤسسات الحديثة من باب المصالح كما أشرنا سابقاً، من أجل تحقيق الإصلاح الديني والسياسي معاً، فحدث الوصل بين الفقه والدولة، لكن ذلك لم يستمر طويلاً فسرعان ما انفصل الفقه عن الدولة فوجدت النخبة الإصلاحية نفسها معزولة عن الشأن العام الذي استبد به السياسيّ لكن هذه المرة بمعزل عن الشريعة فاختل الفقه من أساسه، وبقيت المعضلة جاثمة في الفكر الإسلامي المعاصر في كيفية التعاطي مع هذه الدولة الناشئة، التي ما أمكن الاعتراف بشرعيتها، ونشأت أطروحة الدولة الإسلامية، وتحوّلت المشكلة مع بعض التنظيمات الإسلامية العنيفة إلى تكفير الدولة ومحاولة الحلول محلها ما يعني أن تلك الفئة من الناس رأت من حقها وحدها تولي أمور الشأن العام فحدث الصدام الذي لا تزال آثاره حتى الآن قائمة.

وإذا كان الفقه ـ كما قلنا ـ ينتظم أفعال الناس جميعها، ويحكمها، فإن هذا يصدق أيضاً على السلطان أو الإمام في خاصة نفسه، كما أن الشريعة الشاملة تصدق على السياسة والعبادة وسائر المجالات، ومن هنا فإن الفقه يتناول مسائل السياسة، إلا أن تعاطيه معها بما هي تدبير الشأن العام خارج

عن منهج تعاطيه مع مسائل الأفراد، ولهذا أوجد الفقهاء اسماً خاصاً لهذا، أسموه «السياسة الشرعية»، وعرفها ابن نجيم الحنفي بأنها «فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي»[٢٠]، مع أنه قال قبل ذلك: «لم أر في كلام مشايخنا تعريف السياسة». وعماد السياسة الشرعية عند جمهور الفقهاء قائم على المصلحة المرسلة، ولذلك نقل الجويني عن بعضهم قوله: «إن أبناء الزمان ذهبوا إلى أن مناصب السلطنة والولاية لا تستدّ إلا على رأي مالك (ﷺ)، وكان يرى الازدياد على مبالغ الحدود في التعزيرات، ويسوّغ للوالي أن يقتل في التعزير. ونقل النقلة عنه أنه قال: للإمام أن يقتل ثلث الأمة في استصلاح ثلثيها»[٢١]، وقد انتقد الجويني هذا انتقاداً لاذعاً قائلاً: «وهذا الفن يستهين به الأغبياء، وهو على الحقيقة تسبُّبٌ إلى مضادّة ما ابتُعث به سيد الأنبياء». فالجويني شافعي ومذهبه أضيق المذاهب في اعتبار المصالح، سبق للشافعي أن حصر الاجتهاد في القياس فقط.

إذاً، فكرة المصلحة نفسها، هي جوهر ما عُرف بالسياسة الشرعية، وحين كان رجال الإصلاح هم رجال الدولة توسعت المصالح، ونشأت مقولات وتطورات وإنتاجات فقهية كثيرة لقضايا العصر مدت سلطان الفقه ونمّته في ظل مسلك المصلحة والمقاصد من دون تجاهل منهجية القياس والنص. وعن مسلك المصلحة والمنافع نشأت مقولات فقه الواقع، والموازنات والأولويات بالاستناد إلى مقولات ابن القيم والعز بن عبد السلام، والتي أدت إلى نشوء فقه الأقليات، وتوسعة دائرة الحلال وغيرها بحكم المنزع الدعوي الذي يرمي إلى نشر الإسلام وإعادة الطابع الإسلامي للحياة مع القرضاوي وتيار ما يُعرف بالوسطية.

وفي تقديري أنه أمكن للنهج القياسيّ أن يستمر دون تحديات، وأن يُنتج ذلك النتاج الضخم في ظل تصور يفصل بين المجالين الخاص والعام، تكفل القياس بالمجال الخاص، وتكفّلت «السياسة الشرعية» بالمجال العام الذي

---

(٢٠) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٩٩٣م، ٥/٧٦.

(٢١) الجويني، الغياثي، ص٢١٩ فقرة ٣٢١. وإن كان ما حكاه الجويني من مذهب مالك لا يصح عن المالكية، ولا يكاد يوجد في أي كتاب من كتبهم! . وانظر ما يؤيد أن السياسة الشرعية عند الفقهاء هي العمل بالمصلحة المرسلة: الحصيّن، خالد، علاقة مقاصد الشريعة بعلم السياسة الشرعية، ندوة مقاصد الشريعة، ندوة مشار إليه سابقًا، ٢/١٦٦.

يتولاه الإمام، مثل شؤون الجهاد، قال الجويني: «أما الجهاد فموكول إلى الإمام، ثم يتعيّن عليه إدامة النظر فيه على ما قدمنا ذكره فيصير أمر الجهاد في حقه بمثابة فرائض الأعيان؛ والسبب فيه أنه تطوّق أمور المسلمين وصار مع اتحاد شخصه كأنه المسلمون بأجمعهم فمن حيث انتاط جرُّ الجنود وعقد الألوية والبنود بالإمام وهو نائب عن كافة أهل الإسلام صار قيامه بها على أقصى الإمكان به، كصلاته المفروضة التي يقيمها»[٢٢].

وبالإضافة إلى وجود حكم فقهي يسمى «فروض الكفاية» يتناول (بعض) مسائل الشأن العام التي يقوم بها الأفراد، يقول الجويني: «معظم فروض الكفاية مما لا يتخصص بإقامتها الأئمة، بل يجب على كافة أهل الإمكان ألا يُغفلوه ولا يَغفلوا عنه، كتجهيز الموتى ودفنهم والصلاة عليهم. (. . .) وأما سائر فروض الكفايات فإنها متوزعة على العباد في البلاد، ولا اختصاص لها بالإمام»[٢٣].

ثالثاً: ظاهرة الفتاوى السياسية وإشكالاتها

وهكذا فإن العلاقة بين الفقه والسياسة في الوعي الفقهي الكلاسيكي بقيت محصورة بما سمي «السياسة الشرعية» قبل انفصال السلطة عن الشريعة، أما بعد ذلك، فإن عمل الفقيه توسع مع التحول الذي طرأ على فكرة «النظام الشامل»، فنشأت «الفتاوى السياسية» التي يخاطب بها الجمهور، بعيداً عن السلطة التي ناهضت أو همّشت الشريعة، والتي اعتمدت مرجعية مفارقة في ظل نظام دولي معاصر. هنا حدث اختلال كبير، ففي التاريخ لم يكن الفقيه بحاجة إلى إصدار الفتاوى في مجال الشأن العام، وفي مسائل تخص الإمام، لكن مع غياب الإمام وفي ظل الصراع معه توسعت دائرة عمل الفقيه لتشمل المجال العام الذي يصطرع عليه مع الحاكم المنفصل عن الشريعة.

هذا التحول الجديد أفرز عدداً من المستجدات، فقد حلت «الفتوى»

---

(٢٢) الجويني، الغياثي، ٢١٠ ـ فقرة ٣٠٧. وقد تصور كمال عبد اللطيف في تشريح أصول الاستبداد ص٢٣٦ أن العلاقة بين الفقيه والسلطان علاقة تنازع، قائلاً: «إننا أمام قوة تنازع السياسيّ في مجاله الخاص، مجال تدبير الشأن العمومي والعام، تدبير الخراج والجند والحرب والسلام»، وقد أوضحنا أن كتب السياسة الشرعية تقر بأن هذا من اختصاص الإمام، وإن كان للفقيه فيها مدخل من خلال تقرير أحكام الشرع بناء على النصوص، لكن القرار وتقدير المصالح للسلطان.

(٢٣) الجويني، الغياثي، ص٢١٠ ـ فقرة ٣٠٧ ـ ٣٠٨

محل «شرعية» السلطة السياسية، وحلّ الفقيه محل الإمام (الغائب منذ نشأة الدولة الحديثة) في التعاطي مع المجال العام وتقدير المصالح ومخاطبة الجماهير، ومع تعدد الفقهاء أو المفتين حدث اضطراب كان الإمام يحول دونه ويملك سلطة حمل الناس على أحد تلك الاختيارات والمذاهب، بما يضمن وحدة الصفّ وتآلفه. ومع هذا التعدد اضطر المفتون إلى إدراجه ضمن الاختلاف الفقهي المعهود في المذاهب الفقهية دون إدراك الفرق بين فتاوى الأفراد وفتاوى المجال العام، أو بين المسائل الفرعية من العبادات والمعاملات وبين مسائل السياسة الكلية[٢٤]. هذه المتغيّرات كلها فرضت إعادة تعريف السياسة بالقول: «السياسة اليوم قد أخذت معنى أوسع؛ لأنها لم تعد متعلقة بالحكام فقط، وإنما هي متعلقة بالمجتمع كله بأفراده ومؤسساته ونقاباته وأحزابه»[٢٥]، هذا التوسع في مفهوم السياسة اكتسب معنى جديداً مع نشأة ما سمي «الإسلام السياسي» الذي طرح مفهوماً شاملاً للتدين، حيث ما عاد تديناً فرديّاً ولا تديّناً عباديّاً قاصراً فحسب، ولم يعد مرتبطاً بالتقوى والإيمان الوجداني والقلبي فحسب، إنه أبعد من ذلك؛ إذ يعني «عملية رسالية تطلب التغيير الشامل (الشخصي والاجتماعي والسياسي والقانوني)، وتتميز بموقف اجتماعي - نفسي - ثقافي مشخّص: من الآخرين والدولة والمجتمع والعالم بأجمعه»[٢٦].

الإشكال الأساس هنا في صناعة «الفتوى السياسية» هو أنها تتبنّى لغة المسلك القياسي أولاً؛ من حيث بناء الأحكام الصارمة، وترتيب الإثم

---

(٢٤) يقول فيصل مولوي: «هل اتفقت آراء العلماء جميعاً على حكم الله في مسألة من مسائل الفقه الفرعية؟ لم يحصل هذا على الإطلاق، كما أنه لم يحصل في مسائل العبادات الفرعية والمعاملات والأحوال الشخصية، من الطبيعي ألا يحصل في المسائل السياسية ولا يضر». فيصل مولوي، الفتوى والسياسة، حلقة ضمن برنامج الشريعة والحياة، ٢٠٠٦م:
<http://www.aljazeera.net/channel/archive/archive?ArchiveId=369055>.

(٢٥) فيصل مولوي، المرجع السابق. وكذلك قال الشيخ القرضاوي معلّقاً على اعتبار الحنفية السياسة تتعلق بجانب العقوبات والتأديب فقط، قال: «الذي أرجحه أن السياسة أعم من التعزير؛ فهي تدخل في أكثر من مجال في شؤون العادات والمعاملات من الإدارة والاقتصاد والسلم والحرب والعلاقات الاجتماعية والدستورية والدولية وغيرها». القرضاوي، **الدين والسياسة**، مرجع سابق، ص٣٠.

(٢٦) جدعان، فهمي، **في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين**، الأردن: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٧م، ص٣١٧.

والثواب، وإضافة فروض جديدة على المسلم في مجال الشأن العام، حيث تصبح المشاركة في الانتخابات البرلمانية العراقية في ظل وجود الاحتلال فريضة شرعية مثلاً (القرضاوي ١١ ـ ١٢ ـ ٢٠٠٥، والقره داغي ١٣ ـ ١٢ ـ ٢٠٠٥)، إلى غير ذلك من فتاوى وجوب المقاطعة الاقتصادية وغيرها، وهذه كلها فروض وواجبات شرعية بحسب تلك الفتاوى تنهض بموازاة الدولة الوطنية، ومع فراغ منصب الإمام/الخليفة الذي تحاول أن تشغل مكانه بالفتوى إن لم يمكن بالسلطة وذلك أضعف الإيمان ومما يستلزمه واجب البيان الشرعي بحسب أصحاب تلك الفتاوى.

لكن تحليل هذه الفتاوى ومنطقها القانوني الصارم يوقع في مشكلات فقهية، لا تقتصر على تعددها واضطرابها في مسائل الشأن العام التي تتطلب قراراً موحداً فحسب، بل تطرح تساؤلاً عن موقف الشريعة الإسلامية نفسها من زيادة الفروض الشرعية، وتالياً تطرح ما موقع هذا المفتي أو ذاك من كون فتواه «توقيعاً عن رب العالمين» كما يعتبرها العلماء وابن القيم على وجه الخصوص، ثم ما حكم مخالف تلك الفريضة الجديدة شرعاً؟ وهل يملك المفتي بناءً على تقديره (الشخصي) للمصالح التي بنى عليها الفتوى الشرعية ترتيب الإثم الشرعي على مخالف تلك الفريضة من دون وجود نصوص وحي تتناول ذلك أو تنص عليه؟

هذه أسئلة جديرة بالتأمل والبحث المتأني، بعيداً عن «تكييفات» بعض المفتين التي تقول مثلاً: «من المرونة أن تكون هناك عدة آراء بعدد المفتين أو العلماء أو المراجع، وكلهم يعتبر أنه يقدم حكماً شرعياً هو حكم الله في هذه المسألة، والأمة تتقبل هذا الحكم أو ذاك وتمضي به، وأي حكم تقبلته الأمة طالما أنه صادر عن دليل شرعي معتمد فهو إن شاء الله حكم مقبول عند الله (ﷻ)»[٢٧]، فضلاً عن أن هناك خلطاً بين الحكم الشرعي الثابت والكلي والفتوى التي هي جزئية ويمكن أن تتغير.

والدخول في مناقشة منطق الفتاوى السياسية يكشف عن إشكالات عديدة، خاصة إذا ما استحضرنا متغيرات الواقع الحديث الذي نشأت فيه علوم جديدة، وأدوار فكرية واجتماعية عديدة بات الفقيه واحداً منها وليس

---

(٢٧) مولوي، مرجع مشار إليه سابقًا.

معظمها أو يشغل المركز فيها، فمع نشأة الفكر الحديث، برزت مصطلحات ومفاهيم جديدة على المنظومة الإسلامية، كالمثقف، والمفكر، والسياسي، وغير ذلك. وبقي الفقيه تحديداً ينظر بعين الريبة إلى ثلاثة مصطلحات على وجه الخصوص هي: المفكر، والمثقف، والداعية، إلا أن مشكلته مع المفكر بقيت أكثر بروزاً وحضوراً، فهو ينازعه في مركزيته بوصفه نواة للعلوم الدينية، ومصدراً للأحكام الشرعية، فـ«المفتي قائم مقام النبي»، بتعبير الشاطبي، بل هو «موقّع عن رب العالمين» بتعبير ابن القيم، ولهذا حرَص د. محمد سعيد رمضان البوطي في مقدمة كتابه «الجهاد» على أن ينبه الناس إلى الفرق الشاسع بين الفقيه والمفكر، ذلك الذي هو بعيد عن أحكام الله (وهي الفقه بطبيعة الحال)، ونحو هذا نجده عند د. القرضاوي الذي اعتبر أن المفكر هو الذي ينطلق من منطلقات فلسفية قد تكون غير شرعية.

السمة الأساسية في الفقه وعمل الفقيه هي الضبط والتقنين (ليس بمعناه القانوني)، ففضلاً عن مركزية الفقه ومرجعية الفقيه بحسب التاريخ الإسلامي، فإن هذه السمة الأساسية التي يختلف فيها المفكر وفكره، والسياسي وعمله، عن الفقيه، ففي حين تشكل النصوص مرجعية الفقيه، فينطلق من النص لتنزيله على الواقع، أو من الواقع للبحث له عن حل في النص، فإن المفكر ينطلق أساساً من الواقع أو من وقائع التاريخ، تاريخ الأحداث والأفراد والأفكار، والمفكر الإسلامي يضم إلى ذلك مرجعية الوحي على سعتها، فنصوص الفقهاء التي شكلت مرجعيات وسيطة للفقيه المعاصر قد لا تعني المفكر، فقد يتجاوزها إلى ما يجده أقوى وأكثر مصداقية وواقعية.

وفيما يخص الشأن السياسيّ، فقد كان هذا من اختصاص الإمام، أو الخليفة، فحتى الجهاد كان موكولاً أمره إلى الإمام واجتهاده[٢٨]، ويلزم الرعيةَ طاعته فيما يراه من ذلك. هذا ما صرّح به جمهور الفقهاء؛ وقالوا: إنه أعلم بكثرة العدو وقلّتهم، ومكامن العدو وكيدهم، فينبغي أن يُرجع إلى رأيه؛ لأنه أحوط للمسلمين.

لكن كما نشأ الانفصال بين الدين والدولة نشأ الانقسام بين الفقيه

---

(٢٨) انظر: الجويني، الغياثي، ص٢١٠، فقرة ٣٠٧.

والسياسي في ظل الدولة الحديثة، ولكون السياسي في الغالب درس السياسة بمفهومها الغربي، والفقيه لم يدرس إلا ما يسمى السياسة الشرعية، فإن ذلك الانقسام بين الدين والسياسة، انتقل إلى الفقيه والسياسي؛ ركني الثنائية الأولى، ومن هنا تختلف طبيعة تعاطي كلّ منهما مع الأحداث، وتقديره لها، بل إن الأمر مع الفقيه يزيد عن ذلك، فالسياسة الشرعية ـ قبل أن تهيمن عليها النزعة الفقهية القانونية ـ هي بحسب قول ابن عقيل الحنبلي: «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي؛ فإن أردت بقولك: (إلا ما وافق الشرع) أي لم يخالف ما نطق به الشرع؛ فصحيح. وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع: فغلط، وتغليط للصحابة»[٢٩].

وفي هذا ما يدل على أمرين: **الأول**: أن السياسة بهذا المعنى هي أقرب إلى عمل السياسي الحالي وليس إلى عمل الفقيه الذي يدور في فلك الأحكام الخمسة التكليفية، فالسياسة بهذا المعنى لصيقة بالفكر ومنهجيته، **والثاني**: أن فكرة المصلحة ومتعلقاتها، هي جوهر فكرة المقاصد الشرعية، والتي إنما توسعت ونضجت في رحم السياسة الشرعية مع كتاب **الغياثي** للإمام الجويني، وهي لم تستقل إلا بعد أن انفصلت عن باب «القياس» الفقهي، والذي هو جوهر عمل الفقيه في المستجدات. وفي هذا إشارة إلى التباين بين النزعتين: الفقهية والفكرية، وتفسيرٌ لماذا يصر الفقهاء على الدوام على أن مقاصد الشريعة إنما يقتصر دورها على مجرد «الكشف» عن حِكمة الأحكام الفقهية المقررة سلفاً، ولا تصلح دليلاً شرعياً.

وإذا كان الفقه في معظمه يخاطب الشخصية الطبيعية (الأفراد) كما لاحظ د. علي جمعة، وكان الفقهاء خصّوا الإمامَ (الخليفة) بالرأي في مسائل الجهاد والقضايا الكبرى، فإن الانفصال بين الدين والدولة، وانهيار ما بني على ذلك من اختصاصات كانت تتوزع على مؤسستين، جعل كثيراً من الفقهاء يدخلون مساحة القضايا الكبرى والشأن العام (وهي قضايا سياسية) ويفتون فيها وفق منهجيتهم القانونية التي غلب عليها مخاطبة الشخصية الطبيعية (الأفراد) من دون إدراك كافٍ بالتبعات والمتغيرات التي تنشأ عن هذا، سواء

---

(٢٩) ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، القاهرة: السنة المحمدية، ص١٣ ـ ١٥.

لجهة المستقبِل للفتوى أم لجهة بناء الفتوى نفسها. وهنا تأتي مقولة «فتاوى الأمة» التي طرحها البعض[٣٠]، وحاول التنظير لها لتسد ذلك الفراغ الناشئ.

هذا التداخل بين الفقه والسياسة في عمل الفقيه في سياق تفكّك المنظومة القديمة التقليدية، التي كانت تنظّم تلك العلاقات والاختصاصات، ساهم في إذكائه ما سمي «فقه الواقع»، الذي لا نجد له ضبطاً منهجياً محكماً، ليبقى لكل شخص تقدير ما يراه واقعاً، ومن المفارقة أن هذا الفقه تأسس اعتماداً على مقولات فقهية متأخرة، أبرزها مقولات ابن القيم نفسه صاحب المنهجية النصية.

فلو مضينا مع هذا، سنجد أن المفكر هو أكثر إدراكاً للواقع من فقيه اليوم نفسه في كثير من الأحيان، لما سبق شرحه من منهجية كل منهما، غير أننا نجد العكس، فالسلفيون بادروا بالسخرية من «فقه الواقع»، والتقليديون سخروا من «المفكر»، أما السلفيون فرأوا في فقه الواقع تجاوزاً للمنهجية النصية، وأما التقليديون فرأوا أن المفكر يتجاوز المنهجية نفسها وينازعهم في مركزية الفقه لأجل مخاطبة الشخصية الاعتبارية (المجتمع والأمة).

وفي الواقع هناك فئة وسيطة تخلط بين عمل الفقيه والمفكر، فتستعمل لغة الفقهاء في قضايا لا تحتمل ذلك، في محاولة التصدي لقضايا كبرى لم يعتد الفقه التقليدي التنظير لها؛ لكونه ـ في معظمه ـ كان يخاطب الشخصية الطبيعية (الأفراد) أولاً، ولمنهجيته القانونية الصارمة ثانياً.

هكذا شكَّلت متغيرات السلطة مدخلاً بل دافعاً للاضطراب لدى الفقيه المعاصر، في مقاربة تراثه الفقهي من جهة، وفي منهج التعامل والحكم على الواقع المستجد من جهة أخرى، واتضح أن آلياته التقليدية الجزئية لم تعد صالحة لإنتاج موقف سليم من دون إدراك السياقات الكلية والتحولات الدولية، والمتغيرات التي طاولت شكل الدولة وأجهزتها ومؤسساتها.

والحمد لله رب العالمين

---

(٣٠) د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل لفهم فتاوى الأمة، ضمن: **أمتي في العالم: حولية قضايا العالم الإسلامي**، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ط ٣ ٢٠٠٣م، عدد ٥ جزء ١، ص٥٣٥.